مصطفى أيت خرواش

نظرية العلمانية عند عزمي بشارة

نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

نظرية العلمانية عند عزمي بشارة

نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية

========================

مصطفى أيت خرواش

======================

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

خرواش، مصطفى أيت

نظرية العلمانية عند عزمي بشارة: نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية/ مصطفى أيت خرواش.

يشتمل على ببليوغرافية.

ISBN 978 - 614 - 445 - 266 - 0

1. الدين. 2. العلمانية. 3. الدين والعقل. 4. العلمانية – نظريات. 5. العلمانية – فلسفة. 6. الدولة – نظريات. 7. الدين والدولة. 8. الدين والفلسفة. 9. التنوير (فلسفة) أ.بشارة، عزمي. ب. العنوان.

211.6

العنوان بالإنكليزية

Azmi Bishara's Theory of Secularism:

Critique of Key Narratives on Secularization and Secularism

by Mustapha Ait Kharouache

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر **المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات**

شارع الطرفة – منطقة 70 وادي البنات – ص. ب: 10277 – الظعاين، قطر هاتف:
00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174 ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839
00961

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/ مارس 2019

المحتويات

مقدمة

يُعدّ هذا المؤلَّف تتويجًا لعمل مُضنٍ قُمنا به من خلال تتبُّعنا مشروع **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** للمفكر العربي عزمي بشارة، والصادر في جزءين (في ثلاثة مجلدات) عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. يتناول بشارة في الجزء الأول من كتابه موضوع **الدين والتدين**، ثم يتطرّق في الجزء الثاني (المجلد الأول) إلى **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**، في حين يهتم في الجزء الثاني (المجلد الثاني) بموضوع **العلمانية ونظريات العلمنة**. ويرجع سبب اهتمامنا بمشروع الدين والعلمانية عمومًا إلى اعتبارين: يكمن **أولهما** في تتبُّعنا عددًا من المشروعات النقدية التي قاربت إشكال الدين في العالم الإسلامي، سواء تلك التي انتقدت الموروث الديني من زاوية الإصلاح وإعادة النهوض، أم تلك التي انتقدت الدين بغرض التجاوز أو القطيعة الإبيستيمولوجية. واستنتجنا ضخامة المجهود العلمي المبذول لدراسة هذا الإشكال، لكن من دون أن يتجدد الفكر الديني والمجتمعي، ومن دون أن يحصل أي إصلاح ديني حقيقي. أما الاعتبار **الثاني**، فيتمحور حول فرضية اعتبار سؤال الدين سؤالًا مستهلكًا لا يُعبّر عن جوهر الإشكال الذي تحاول جلّ هذه المشروعات حلّه، وأنه ربما يجدر بنا دراسة أنماط الوعي وتطوّره، وكذا أنماط العلمنة التي تُفرزه.

كُنا قد بدأنا الاطلاع على تجربة العلمنة والعلمانية في السياقات الأوروبية، ورأينا فيها، بداية، أنها وراء القفزة التي حقّقتها أوروبا نحو النهضة والحداثة عندما بدأت الثورات الدينية وتبعها الإصلاح الديني وظهور جهاز الدولة ثم تطوُّر العلم التجريبي. وهذه الظواهر كلها نَتجت من عملية العلمنة التاريخية الطويلة التي حدثت في السياق الأوروبي. واجهَنا في المحصلة إشكال بارز يكمن، من جهة، في اعتبارنا العلمانية حلًا وجوديًا ومخاضًا ضروريًا لنشوء الدولة الحديثة القائمة على قيم الحرية والديمقراطية ودولة المؤسسات وحكم القانون. لكن العلمانية، من جهة أخرى، شكّلت لدينا جميعًا كابوسًا وعدوًا للهُوية الوطنية والانتماء الديني، على اعتبار أننا جميعًا شهدنا تجارب عربية

لاستقدام العلمانية وفرضها بمنطق الأيديولوجيا الحداثوية، وما نتج منها من صدامات وصراعات أيديولوجية انتهت بفشلها، مثلما فشلت تجارب القومية والاشتراكية والوطنية والليبرالية. ومن هذه المداخل، وصلنا إلى قناعة تعتبر أن العلمانية (مثلها مثل الليبرالية والاشتراكية وغيرهما) استُقدمت أيديولوجيًا بمعزل عن دخول المجتمع في صيرورة علمنة الوعي والمجتمع والدولة، ولا بد من إعادة فهم العلمانية خارج الأيديولوجيا والسرديات الكبرى التي أُلصقت بها.

جاء مشروع بشارة بعنوان **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** ليُعيد طرح إشكال العلمانية من زاوية نظر جديدة، خصوصًا أنه تزامن مع تحولات عميقة يشهدها الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي العربي، على النحو الذي جعل موضوع العلمانية يبرز مجددًا. وهذا طبيعي بالنظر إلى ارتباط المفهوم عمليًا بالثورات السياسية والثقافية التي عاشتها المجتمعات التي نَمت وترعرعت فيها فكرة العلمانية. وتكمن أهمية الموضوع في محاولته العلمية الرصينة إعادةَ فهم طبيعة تشكّل العلمانية في سياق تاريخي تراكمي، وكذلك التعرف إلى طرائق عمل العلمنة في علاقتها بطرائق عمل الدين والتدين في داخل المجتمعات، ثم في فهم العلمنة من منظور نظري تركيبي جديد. هذه التجربة المعرفية العميقة مع موضوع حسّاس مثل موضوع العلمانية، خصوصًا في المجتمعات التي تعرف درجة تديّن مرتفعة، وفي الدول التي تتماهى فيها السلطة السياسية مع السلطة الدينية، ستجعل لا محالة المجتمعات العربية الإسلامية المتدينة والنخب الأصولية المؤدلجة والمؤسسات الدينية التقليدية تُراجع مواقفها التاريخية من العلمانية بما هي نظرية تروم القضاء على الدين ومحو وجوده بين الأفراد والمؤسسات والدول. لقد كانت تجربة العلمانيين العرب، وهم يستقدمون العلمانية في سياقها الغربي، كأنها نظرية مكتملة المعالم والشروط، ثم محاولتهم فرضها بقوة الأيديولوجيا على مجتمعات لم تعرف بعد إرهاصات تشكُّل العلمانية على المستوى السياسي والديني والثقافي، صِداميةً مع مجتمعات متدينة، ودول استبدادية، وفضاء ثقافي انغلاقي، ما جعلها تفشل منذ اللحظة الأولى.

تحاول هذه القراءة في مشروع بشارة الربط بين نُظم المشروع ومداخله

وأقسامه، كي نصل في المحصلة إلى مساءلة المشروع في علاقته بأسئلته ومنهجه وإجاباته المعرفية. ويأتي في مقدم هذه المحددات سؤال الجِدّة والمايزة. وقد شَدّنا المشروع بتميّزه المنهجي وبتميّزه في الطرح والتناول، ثم في النتائج والمُخرجات المعرفية التي تَحصّل عليها. كما طرحنا سؤالًا عن مدى الإضافة العلمية التي يقدمها في موضوعه، وسؤال المباحث المعرفية الجديدة التي قد يفتحها المشروع للباحثين وما تفتحه من آفاق معرفية جديدة.

شَغلنا في البداية سؤال مهم ونحن نقوم بعملية القراءة في مشروع بشارة إبّان طرحه موضوع الدين والعلمانية، تَمحور حول سبب طرحه هذا المشروع خصوصًا في هذه الظرفية السياسية التي تَمُر بها المجتمعات والدول العربية الحالية. وافترضنا، من خلال مراجعتنا الجزء الأول من الكتاب التي نُشرت في مجلة تبين[1] الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أن سبب طرحه المشروع هو في وعيه بارتباط العلمانية عمليًا بالثورات السياسية والثقافية التي تَعرفها المجتمعات، باعتبارها أحد وجوه العلمنة المتعددة التي تبدأ بعلمنة الدين والفكر والمجتمع ثم الدولة. لكن، ونحن نحاول قراءة المشروع في صيغته النهائية في الأقل، توسّعنا في الفرضيات الممكنة، وطرحنا عددًا من الأسئلة الممكنة أيضًا: هل طرح بشارة موضوع العلمانية حلًا لأزمة الدولة العربية، خصوصًا بعد تعاقب مشروعات الدولة الوطنية والقومية والاشتراكية والشمولية؟ أم هو طرح بديل من مفهوم الدولة المدنية التي عُرضت بديلًا من الدولة الدينية، خصوصًا بعد تنامي المد الحركي الإسلامي المعتدل (المُدافع عن أطروحة الدولة المدنية في مقابل الدولة العلمانية) والراديكالي (المُنادي بالدولة الدينية ضد الدولة المدنية والعلمانية معًا)؟ أم هي دعوة إلى فهم العلمانية بما هي حل وسط في وجه الصراع الأيديولوجي الدائر بين الإسلاميين والحداثويين العرب، أو بين المتدينين وغير المتدينين، بوصفه نوعًا من التأسيس لمبادئ العيش المشترك، بما هو أحد أُسس المجتمع الحديث؟

يَعتبر بشارة هذا المؤلَّف مقدمة مشروع شغل فكره منذ زمن طويل، بدأه بدراسة الديمقراطية وأنماط التدين، لينتهي به البحث إلى نتيجة اعتبرها مهمة. فقد توصّل في بحثه الأوّلي إلى أن دراسة أنماط التدين في المجتمعات العربية الحالية غير ممكنة من دون دراسة السياقات التاريخية، وإلى نتيجة مفادها أن

الفَرق بين أنماط التدين في دول ومجتمعات معينة يتحدد بنسبة كبيرة بأنماط العلمنة التي تمَّت، والتي يتعرض لها المجتمع، وأن أنماط العلمنة يتحدد فعلها بدرجات التدين وأنواعه، ومدى هيمنة الثقافة الدينية في مجتمع من المجتمعات. لذلك كان واجبًا على بشارة، كما يؤكد، أن يدرس أولًا الدين والتدين وما يميزهما من ظواهر اجتماعية من أجل فهم العلمانية والعلمنة على نحو أكثر دقة. فبدأ في الجزء الأول بدراسة الظاهرة الدينية، وما يميِّزها من ظواهر مترابطة كي يكون توطئة للجزء الثاني من هذا المشروع الذي تناول العلمانية والعلمنة من خلال الصيرورة التاريخية والنظريات الفكرية المختلفة.

انتهج بشارة منهجية علمية رصينة وهو يتعامل مع هذا المشروع؛ فهو يُشدِّد على دراسة الظاهرة الدينية قبل الانتقال إلى دراسة ظاهرة العلمانية والعلمنة في سياق تاريخي، ويراكم المداخل المعرفية والمحددات الفلسفية والرؤى السياسية والأفكار الدينية المختلفة، كي يتسنّى له التوصّل إلى فهم عميق ورصين لهذه الظواهر المختلفة. ورأينا كيف يفكّك هذه الموضوعات المختلفة، ويقوم بإفراز التداخلات المعرفية المختلفة المُؤطرة لها. فقد فكّك الظاهرة الدينية مرحلةً مرحلة، وقام بإفراز الظواهر المختلفة المرتبطة بها، ومنها الأسطورة والسحر واللاهوت وفلسفة الدين والمقدس والأخلاق، كما عرّج على المدارس الفكرية والفلسفية والدينية والكلامية واللغوية التي تَطرقت إلى الظاهرة الدينية من قريب أو من بعيد، ثم على التعريفات والمميزات وتمظهرات العلمانية والعَلمنة في بيئات مختلفة وفي إطارات معرفية متعددة، كي يُقدم لنا بناءً منهجيًا ومعرفيًا متكاملًا عن ظاهرة الدين والتدين وعلاقتهما بالعلمانية والعلمنة.

عَرض بشارة في الجزء الثاني (المجلد الأول) عُصارة الفكر الأوروبي، نافيًا أن يكون بصدد عرضٍ لتاريخ الأفكار، لأن الأمر أكبر من عرضه في كتاب أو حتى في موسوعة. لقد تَتبّع في الحقيقة مسار نقد الدين وفرزه عن مجالات احتلها على التوالي العلم والفلسفة وهما يتطوران بتطور إنجازات العقل البشري. لقد تعرَّض الدين لخسائر وإخفاقات متلاحقة وهو يتصارع مع العلم، مستنجدًا تارة بالدولة ومتحالفًا معها، وتارةً أخرى بالفلسفة محاولًا تأسيس لاهوت يواجه العلم التجريبي والمنطق العقلي. وساهمت

الاكتشافات العلمية ومنجزات العقل، من جهة، في حصر الدين وخصخصته وترسيم حدوده، وهذه هي عملية العلمنة التي تعرّض لها. في حين ساهمت القراءات الأيديولوجية للاكتشافات العلمية في نشوء العداء ضد الدين بوصفها مقدمة لظهور العلمانيات الأيديولوجية، من جهة أخرى. وفي موازاة هذا الصراع وما ترتّب عليه، تَعرّض الفكر للعلمنة أيضًا، وذلك بفرز عناصر الخرافة والغرائبية فيه، وبداية تشبّعه بقيم العلم والعقلانية والموضوعية في فهم العقائد والإيمان. كما تَعرَّض المجتمع أيضًا للعلمنة بنزع السحر عنه، وبتحرير الفضاء العام من العقائد الدينية، وبنشوء المجتمع المدني الحر. وجرت علمنة الدولة بتحريرها من قبضة المؤسسة الدينية ولاهوتها وقِيمها وتحييدها عن الدين. حَدثت هذه الصِّيغ من العلمنة نتيجة صيرورة تاريخية ضخمة في العلم والمعرفة والدولة الحديثة، وأفرزت على التوالي أنواعًا متباينة ومتعددة من العلمانيات، منها الرخوة (أي التي تقبل الدين في مجال محدد من دون نفيه أو معاداته)، ومنها الصلبة أو الراديكالية (التي تنفي الدين وتعاديه وتتصارع معه)، ومنها العِلمية التي تسعى لحل وسط بين العلمانيتين لكن بالتأسيس لها علميًا أو باعتبارها فلسفة علمية[2].

انطلق بشارة في تتبُّعه مسار العلمنة المتعدد من العصر الوسيط إلى الأزمنة الحديثة فتتبع الصراع الديني الداخلي، وصراع الدولة والمؤسسة الدينية، ومراحل الإصلاح الديني أيضًا والانشقاقات الكبرى في داخل الجسم الكنسي، والحروب الدينية، وانبثاق اللاهوت المسيحي، وحروب الردة، والانشقاقات الأصولية وغيرها. كما عرَّج على مرحلة نهضة الأنسنة والكاثوليكية، بما هي مرحلة نشوء التفكير الأنسني والأدبي؛ وذلك بالرجوع إلى الإرثين اليوناني والروماني وإحياء اللغات المحلية ونشوء الدولة القومية، وكيف جرت مَأسسة الدين أو تشكّل الكنائس القومية وازدهار الفنون وانتعاش العلوم الإنسانية وبداية أَنسنة الدين. وشكّلت مرحلة الاكتشافات العلمية منعرجًا ملحوظًا في تاريخ العلم ونقد الدين. وقد تَوقف بشارة عند أهم الاكتشافات العلمية وتأثيرها في الدين والعلمنة معًا، ونتائج ذلك في نشوء منطق الحداثة. وانتقل إلى مرحلة التنوير، بوصفها إحدى مراحل تطوُّر العقل المعرفي من دون أن يقاربها على أنها حقبة تاريخية، بل صيرورة فكرية تاريخية متواصلة ومتجددة. ودرس أيضًا، بكثير من التفصيل، مراحل ما بعد

التنوير ونقد الدين والتنوير معًا، ثم مراحل نشوء العلمانية بوصفها أيديولوجيا، ونقد ما بعد الحداثة للعقل والتنوير عمومًا، ليتوقّف في الفصل الأخير عند موضوع الليبرالية ونقدها، خصوصًا في موقفها من الدين والعلمانية. وبذلك وصل بشارة إلى تدقيق معرفي وتاريخي للعلمنة بما هي صيرورة متباينة ومتعددة من مقاربة الدين ودوره وحدوده عبر التاريخ الفكري، وتحديد مجال العلم الدنيوي، والعلمانية بما هي تحييد الدين عن الدولة، ومنتقدًا نظرية الفصل المُختَزَلة والتنميطية بين الدين والدولة.

استمرّ بشارة في عرض نماذج العلمانية ونظريات العلمنة في الجزء الثاني/(المجلد الثاني) التي بدأها بعرض نظرية التأريخ[3] بما هي علمنة للتاريخ، وعمَل التاريخ كآلية علمانية بما أنها تقدم إلينا رؤية أخرى عن العالم غير تلك التي تُقدمها المنظومة الدينية. وانتقد الأنموذج النظري للعلمانية الأوروبية بما هي حالة استثنائية في نشوء الفكر العلمي، ونقد الدين، ونشوء الفكر النهضوي والحداثي في ما بعد، واعتَبر أن المجتمعات كلها تمر بتجارب علمنة مختلفة، وأن العلمانية الأوروبية تختلف أيضًا بعضها عن بعض، وأن العلمانية علمانيات متباينة. وعَرض في مرحلة أخرى، نماذج تاريخية من التجارب العلمانية، خصوصًا في الفضاء الأوروبي، والنظريات المعرفية المختلفة للعلمنة وكيفية تحوُّلها إلى أيديولوجيا علمانية. كما قارن بين واقع العلمنة في التجربتين الأوروبية والأميركية، وبيّن تأثير أنماط التجارب الدينية وأنماط الوعي الديني في إيجاد أنماط من العلمانيات المتباينة، وفي كيفية نشوء الديانات السياسية أو المدنية أو ما سمّاه بشارة بأشباه الديانات البديلة. وقدم، في نهاية المطاف، أنموذجه النظري في العلمنة والعلمانية، وهو أنموذج تركيبي يشمل المساهمات المعرفية والنظرية المختلفة المهمة لنظرية العلمنة ونقد تعميماتها وتنميطاتها المختلفة.

يَنتمي عزمي بشارة إلى قائمة المثقفين العموميين، والمفكرين العرب الطموحين إلى إحداث طفرة انتقالية معرفية وسياسية نوعية حديثة في السياق العربي. فهو يجمع بين العملين الفكري والسياسي، في أنموذج المثقف العمومي القريب من أنموذج المثقف العضوي لدى غرامشي، لكنه يتعداه إلى المثقف الذي يتابع قضايا المجتمع ويحللها من زاوية النظر المعرفية التركيبية،

ثم يشارك في صوغ الرأي العام في القضايا الشائكة المتعددة[4]. ولا شك في أن مسيرته السياسية والفكرية حافلة بإنجازات عدة متنوعة، أكان ذلك في مسيرته بوصفه مناضلًا سياسيًا، أم قائدًا لأحزاب سياسية ومبادرات مدنية، أم مؤسسًا لكثير من المبادرات الفكرية المهمة، كالمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الذي يرأسه في الوقت الحالي. ونُشرت له كتب ومؤلفات عدة في الفكر السياسي وفي النظرية الاجتماعية والفلسفة، إضافة إلى بعض المؤلفات الأدبية. وحاز جائزة ابن رشد للفكر الحر في عام 2002، وجائزة حقوق الإنسان من مؤسّسة Global Exchange في الولايات المتحدة الأميركية في عام 2003. فهو إذًا يجمع بين التجربة السياسية والكفاءة البحثية والتبحر الواسع في العلوم الاجتماعية والسياسية، ما يجعله يتعامل مع موضوع العلمانية والعلمنة بنضج معرفي كبير.

تتبعنا في دراستنا مشروعَ **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** مجلدات المشروع الثلاثة الحالية على حدة، وتوقفنا عند الأفكار الأساسية في كل فصل من فصول الكتاب بالنقاش والسؤال، محاولين فهم منطق المؤلف في تنظيمه الأفكار والأحداث والتواريخ، وكذلك في كيفية استخلاصه النتائج المعرفية. وكان غرضنا الأساس هو تتبّع مشروع بشارة وفهم نظريته، ثم النظر في مدى جدِّية البحث وتميّزه المعرفي. لذلك، قسّمنا كتابنا هذا إلى ثلاثة فصول رئيسة ضمّت مجلدات المشروع الثلاثة وبالترتيب نفسه، لِوعينا بأهمية التركيب المعرفي الذي نظم به المؤلف مجلداته الثلاثة، ومن أجل الاحتفاظ بتراتبية الأفكار وعرضها ونقدها تباعًا. ثم أرفقنا الكتاب بمقدمة وخاتمة تركيبية، وجعلنا عنوانه **نظرية العلمانية عند عزمي بشارة: نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية**، وهو عنوان رأينا فيه اختزالًا لأطروحة بشارة الأساسية.

(1) يُنظر: مصطفى أيت خرواش، «مراجعة كتاب: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول: الدين والتدين»، مجلة تبين (الدوحة)، العدد 11 (شتاء 2015).

(2) العلمانية «الصلبة» و«الرخوة» (أو «المحايدة») هما مصطلحان يعبّران عن نماذج علمانية مختلفة، كأنموذج العلمانية الفرنسية الصلبة، أو أنموذج العلمانية الأميركية المحايدة، وبينهما نماذج علمانية متباينة كالأنموذج البريطاني أو التركي أو الهندي. وهذه تصنيفات قام بشارة بفرزها بعدما بيّن التمايزات المختلفة بين التجارب العلمانية المتعددة، والتي لا يمكن تصنيفها إلى أنموذجين فقط: شمولي وجزئي، كما ذهب إلى ذلك الراحل عبد الوهاب المسيري. يُنظر: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 2013).

(3) بشأن هذه النظريات، يُنظر: وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ: اتجاهات – مدارس – مناهج** (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(4) استخدم عزمي بشارة بكثرة مصطلح «المثقف العمومي» في كتاباته، وهو مفهوم متجاوز لمصطلح المثقف العضوي في صورته الاحتجاجية وليس النقدية؛ فالمثقف العمومي هو الذي ينغمس في القضايا العمومية لكن من دون أن يبقى حبيس التنظير الاحتجاجي والفعل الثوري باعتبارهما طريقة التغيير الوحيدة، وهو يؤمن بالتنظير الفكري والسياسي بوصفه مدخلًا أساسيًا لترشيد الفعل الاحتجاجي والتغيير الاجتماعي.

الفصل الأول
الدين والتدين

يُعدّ الجزء الأول من مشروع **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** ديباجة معرفية ضرورية، توقف فيه بشارة عند موضوع الدين أو الظاهرة الدينية، ودرس عناصرها ومكوناتها وإفرازاتها المختلفة التي مرّت بها عملية العَلمنة وسياقاتها التاريخية المختلفة[5]، ليفرز نظريات العلمنة وجدلياتها المتباينة ويدرسها، كي يخلص إلى طرح أنموذج نظري متكامل انطلاقًا من إجمالي هذه الإشكالات التي سيدرسها على طول مجلدات المشروع. إنّ تناول موضوع الدين والتدين في هذا الجزء ليس من منطق أنه أساس المشروع ونواته المحورية، بل العكس؛ فجوهر مشروع بشارة هو العَلمنة والعلمانية. إلا أنه بفعل تنامي السرديات الكبرى حول الدين والظاهرة الدينية، من قبيل خلط الدين بالأسطورة والخرافة والأخلاق عندما يجري الحديث عن الظاهرة الدينية، بدأ بشارة من هنا بالضبط؛ أي دراسة الدين وما يحوم حوله من ظواهر مختلفة، مفرزًا كل ظاهرة على حدة، وناقدًا في المحصلة جلّ التعميمات التي شملت وتشمل دراسة الدين والظاهرة الدينية عمومًا. إن هذه العملية، إذًا، ضرورية، وأهميتها الأساسية هي في منهجها العلمي المُتّبع؛ فبشارة يأخذ بمناهج معرفية متداخلة كي يتمكن من الغوص بقوة في الظواهر المختلفة المحيطة بالدين، ويقدّم لنا في الأخير الدين وهو يتعرض للعلمنة؛ أي إفرازه من بنياته وظواهره المختلفة الواحدة تلو الأخرى.

أولًا: المقدس والأسطورة والدين والأخلاق

افتتح بشارة الفصل الأول من الجزء الأول بالحديث عن التجربة الدينية وما يميزها من تجربة المقدس؛ فالدين لا يُختزل في تجربة المقدس، على الرغم من أنه لا يمكن الحديث عن التجربة الدينية من دون المرور على تجربة المقدس؛ ذلك أن الدين ظاهرة اجتماعية تقوم على الإيمان المشترك بعقيدة وممارسة طقوس وشعائر محددة، يُفترض أن تصل بين مجالَي المقدس والعادي، في حين أن تجربة المقدس هي فردية تشمل الشعور بالرهبة أو بالتسامي أو

بغيرهما من المشاعر غير العادية، بخلاف التجربة الدينية الواسعة التي تتداخل فيها مجموعة من التمايزات والمؤسسات والعوامل المجتمعية. والفرق بين الإيمان بوجود المقدس الحي في الغيب ومَأسسة هذا الإيمان طقسيًا ومؤسسيًا وفقهيًا في عملية إنتاج جماعة دينية وإعادة إنتاجها من جديد، فهذه المأسسة هي التي تميز التدين من باقي تجارب المقدس. يطرح بشارة في سياق هذا التمايز، بين الدين والمقدس، مجموعة من الأسئلة المِفتاحية لفهم علاقة تحوُّل المقدس في سياق العلمنة: هل انحسار مجال المقدس الغيبي لمصلحة توسع مجال المقدس الدنيوي هو عملية العلمنة؟ أم إن إمكانية انتقال تجربة المقدس من ظواهر ماورائية إلى ظواهر دنيوية أساس تلك العلمنة؟ هل عَلمنة المقدس ذاته هي التي تقع في أساس صيرورة العلمنة؟ أسئلة إشكالية يطرحها بشارة، جاعلًا الإجابة عنها هي موضوع الجزء الثاني الذي سيتناول موضوع العلمانية والعلمنة. لكن مع ذلك فهو يفرز هنا علمنة المقدس، بما هي انتقال القداسة من الماورائي المتجاوز إلى الدنيوي وعلمنة المجتمع أو الفكر أو الدولة، وكلها عَلمنات متباينة ومتفاوتة.

تفرز تجربة المقدس، بما هي تجربة إيمانية، نوعين من الإيمان: **الأول** معرفي يتقاطع مع البحث العقلاني والممارسة العقلانية في التعرف إلى حقيقة تجربة المقدس، و**الثاني** عرفاني يتخطّى استدلالات العقل وحدوده النظرية إلى تجربة شعورية ماورائية مع المقدس. لكن الإيمان المطلق المتجاوز حدود العقل، لا يمكن تفنيده بالاستدلال العقلي المحض، وهنا يكمن الفرق بين الدين واللاهوت، والدين وفلسفة الدين؛ فالدين هو، بتعبير ماكس مولر، «محاولة تصوُّر ما لا يمكن تصوره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه. وهو المتطلع إلى اللانهائي، هو حب الله»[6]. أما فلسفة الدين، فهي التي تبحث في بنيته وبنية الإيمان والعقيدة بأدوات العقل.

إن الفلسفة عمومًا تُعنى بمعالجة الغايات النهائية للإنسان والبحث فيها، وتختلف في شأن مقاربة المطلق والأبعاد اللانهائية فيه، وتدير نقاشها في شأن هذه الموضوعات وتحاول دراستها على نحو عقلاني. لكن الدين ينشد هذه الغايات التي تملأ الإنسان، وتضفي على أفعاله معنى بواسطة الإيمان بها. لذلك، يؤكد بشارة أن الدين «ظاهرة اجتماعية يتمأسس فيها الإيمان بالغيب،

وهو إيمان تترتّب عليه طاعة وعبادة، وعقيدة دينية مهما كانت بسيطة، ومجموعة رموز وطقوس يعاد عبرها إنتاج العقيدة والجماعة في آن معًا»[7]. يحضر المقدس في الدين ويُشكّل جوهره الأساس، ولا يمكن تصوُّر دينٍ من دون عنصر المقدس؛ حتى ما يُسمى الديانات البديلة أو الدنيوية ليست ديانات حقيقية، بسبب غياب عنصر القداسة وما ينتج منه من طاعة وعبادات وشعائر، على الرغم من أن هذه الديانات (أو أشباه الديانات بتعبير بشارة) تحاول إضفاء عنصر القداسة على قيمها ومبادئها، لكن من باب تقوية الأيديولوجيا الغنوصية أو العرفانية الجديدة فحسب. لكن، قد نجد أشباه ديانات جديدة توجِد لنفسها مقدسات جديدة، لكنها هي الأخرى تمتح من مقدسات ديانات تقليدية أو قديمة وتضفي عليها قيمًا دنيوية، ويمكن اعتبار هذه العملية عَلمنة للمقدس.

يميز بشارة الدين من التدين؛ إذ يَمُر الانتقال من الدين إلى ممارسته في التجربة الدينية (التديّن) عبر الانتقال من تعبيرات ثلاثة كما قسّمها يواكيم فاخ (Joachim Wach)؛ «نظري (عقيدة)، وعملي (أخلاق أو فروض عبادية)، واجتماعي (أو جماعي)»، وهي عناصر لا بد من توافرها في كل دين[8]. كما يُميز التجربة الدينية من التجربة العقدية؛ ذلك أن الأولى تحدُث في العالم العادي، العالم الذي يتمأسس فيه المقدس ويتم تحديده وتحديد طرائق التواصل معه، في حين أن الثانية تحدث قبل تجربة المقدس. يتخذ الدين هنا أشكالًا متعددة؛ تختلف باختلاف تجربة المقدس نظريًا وعمليًا واجتماعيًا، لكن الدين في آخر المطاف لا يمكن استشعار وجوده من دون التجربة الدينية التي تتداخل فيها جلّ هذه العناصر، إذ تختلف باختلاف المنطلقات العقدية وباختلاف التجارب الاجتماعية وباختلاف أنماط الوعي الحاملة لها.

لا يمكن دراسة الظاهرة الدينية من دون دراسة الأسطورة، من خلال تتبُّع كيفية تكوُّنها وتأثيرها في الوعي الديني، وكذلك علاقتها بالدين والمساحة التي تحتلها في الظاهرة الدينية، وعلاقتها بالمقدس وكيفية تعبيرها عنه، وغاياتها المعرفية؛ ذلك أنها تحتل مساحة بارزة داخل المنظومة الدينية. إن الأسطورة هي نمط معرفي يتوحّد فيه المقدس والدنيوي قبل وعي انفصالهما، إنها وحدة الدنيوي والماورائي قبل أن ينفصلا في الوعي ذاته. وهي ليست

تمثيلًا مشوّهًا للواقع، أو تمثيلًا غير حقيقي للحقيقة فحسب، بل هي مكوّن حضاري، وأداة تعبير وكشف لعمق النفس البشرية، ولغة رموز تكثف الكوني، وتحاول أن تسبغ عليه معنى كليًا. يَعتبر بشارة الأساطير كلها حكايات، ولكن ليست الحكايات كلها أساطير، والأساطير تنتقل من ديانة إلى أخرى، وتتخذ أسماء مختلفة، وتنتقل معها الأعياد والمواسم وتقديس الأماكن والأزمنة من ديانة إلى أخرى[9].

درس بشارة الأسطورة دراسة معرفية وفلسفية وتاريخية، حيث قام بإفراز الظاهرة بداية، وانتقد السرديات التي تعتبرها ظاهرة ماورائية فحسب، ثم تتبّع مسار تحوُّلها إلى تدين شعبي في خضم تفاعلاتها مع المقدس والاجتماع البشري. لذلك، قال إن الدين لا يختزل في الأسطورة ولا يقتصر عليها، على الرغم من أن جميع الأديان السماوية تقريبًا جرت فيها عملية إضفاء قدسية على رؤى هي من بقايا الأسطورة في الدين، ثم استعمال السلطة الدينية دفاعًا عنها وتأكيدها ضد أعداء المقاربة الميثولوجية للدين، ومنهم العقلانيون والعلمانويون. لقد أنتجت هذه النزعات العقلانية العلمانوية والعلموية المتمذهبة ميثولوجيات من نوع جديد، يمكن نعتها بالوضعية العلمانية أو العلموية أو التاريخانية، في حين يصنفها مؤرخو الدين ضمن خانة «الأديان البديلة أو الدنيوية» التي تضفي على قيمها قُدسية، وتجري أسْطرتها في ما بعد في عملية إحياء غنوصي. يَنفي بشارة اعتبار هذه الحركات الإحيائية المؤدلجة أديانًا، بكل ما تحمل الظاهرة من توافر عناصر القداسة والشعائر والعبادات والطقوس الجماعية، وتوافر حدٍ أدنى من الإيمان. إن التخلص من قسم كبير من الأسطورة في الظاهرة الدينية، على الرغم من استحالة هذا التخلص كليًا، ساهم في تقريب الدين من جوهره وأصله، ومن تخفيف العبء التراثي على النص الأول. وإذا كان الدين يتميز من الأسطورة مفهومًا ونمطًا وممارسةً إيمانية، فإن الأسطورة «موجودة بصفتها جزءًا من مرويات العقيدة، لكنها توجد بصفة مركّب واحد فقط وليس الأهم في ظاهرة الدين»[10].

إن دراسة الأسطورة على أنها ظاهرة محايدة ومستقلة من جهة، وأنها أحد عناصر الظاهرة الدينية من جهة ثانية، تمثّل تحديًا حقيقيًا؛ إذ استحضر بشارة هذه الرؤية عندما اعتبر أن الأسطورة قد تقتحم نمط الوعي العلمي ذاته،

عندما يحاول أن يزرع معانيَ في الواقع الاجتماعي والمادي والتاريخي الذي يتناوله، ومحاولة تفسيرها من دون الوعي بعملية إعادة الأَسْطرة. لقد تحوّلت نماذج معرفية عدة إلى أسطورة، عندما تحوّلت إلى أيديولوجيا غنوصية تقارب العالم من وجهة نظر محددة، وتنفي المقاربات المعرفية المتعددة، وترسم مسارًا محددًا للتاريخ. عندما نشأ علم الأسطورة الحديث، برز «بصفته امتدادًا لفكر عصر التنوير بتفسير الأسطورة على أنها مرحلة طفولة بشرية من الجهل، وعدم القدرة على التجريد»[11]. إن الأسطورة عند إدوارد تايلور (Edward Burnett Tylor) مثلًا، هي نتاج إسقاط الحياة والتفكير الإنسانيَّين على الطبيعة لغرض تفسير الظواهر، أي إنها محاولة بشرية لفهم الطبيعة باستعمال منطقها، في حين أن الدين هو نتاج نشاط عقلاني فكري ومجرد. تكمن جِدة دراسة الأسطورة، إذًا، في تبيان منطق الدين ومنطق الأسطورة، أي منطق التجريد العقلاني ومنطق التجريد الطبيعي، وإبراز الفروق بينهما وتحديد مساحاتهما، إنها عملية علمنة في المحصلة، عندما ترمي دراسة الأسطورة إلى نزع السحر عن الأسطورة نفسها وجعلها مُجردة من شوائب التاريخ.

ارتبط السحر أيضًا بالأسطورة وبالظاهرة الدينية عمومًا، بما هو عنصر مهم من عناصر تشكّل الدين وهو يتعامل مع قوى خفية؛ سواء لبرهنة قوة الرسالة الدينية أو لدحض مقولات المخالفين لها، الذين يمتلكون أدوات السحر نفسه. تتضمن الديانات كلها عناصر سحرية هي رواسب من ديانات قديمة، لذلك فالسحر مثله مثل الأسطورة يمثّل جزءًا من الدين، وعملية فرزه وفصله عن الظاهرة الدينية كما يقوم بذلك العلم، تؤدي إلى تقريب الظاهرة الدينية من جوهرها الأصلي. إلا أن مهمة العلمنة هذه ليست بالأمر السهل؛ إذ رافق السحر تطوّر الديانات وتغلغل في نصوصها حتى أصبح جزءًا من العقيدة الدينية، لأن السحر يخاطب قوى الطبيعة الخفية والأرواح لتسخيرها أو للتأثير فيها، لذلك فهو علم زائف خلافًا للدين والأسطورة.

ينتعش السحر عندما يتغلغل داخل الدين، لكنه يؤدي إلى خلخلة العقيدة الدينية عندما تُبنى على اعتبار أن الدين دين خوارق قادر على مخاطبة قوى والأرواح التي تُحركها، لكن الدين يتوقف عن «مخاطبة قوى طبيعية» عندما ينفصل عن السحر، «ويبقى من الدين مخاطبة قوى غير طبيعية أو إلهية فقط

وهي موجودة خارج العلاقات السببية»[12]. إن واقع الانفصال هذا بين الدين والسحر يُمثّل أساس العلمنة والعلم معًا؛ فهما يشتركان معًا في دحض الدين عندما يلتجئ إلى السحر أو الأسطورة، لأن العلمنة تسعى لنزع السحر عن العالم بأسره، وليس عن الدين فحسب، والعلم يقوم بهذه المهمة أيضًا، وهو في المحصلة يتعايش مع الدين فحسب عندما يجري التخلص من رواسب السحر. وتشترك الأديان كلها تقريبًا في وجود بقايا سحرية في عقائدها وممارساتها الدينية، لذلك قد يَعتبر المؤمنون بهذه الديانات عملية نزع السحر عنها تهديدًا لإرثها وعقائدها، حتى عندما يقوم العلم بمناهجه البحثية الحديثة بهذه العملية. لقد عرفت هذه الديانات صراعات بين المؤمنين والعلميين العقلانيين؛ فالمؤمنون يعتبرون الدين رسالة إيمانية روحية قد لا يفهمها العلم نفسه، لكن العلميين يرون في الدين رسالة عقلانية قبل أن تكون إيمانية. إن السحر هنا علم «زائف فعلًا خلافًا للدين والأسطورة. [...] وأن التخلص منها يخلّص الدين من التناقض مع الفكر والممارسة العلميين»[13]. لكنها ليست مهمة سهلة كما أسلفنا؛ فالتديّن الشعبي يزخر برواسب سحرية كثيرة، وفي المجتمعات كلها تنتعش الممارسات السحرية سواء بالتداوي من الأرواح الشريرة أو بتسخيرها لأغراض دنيوية كالكسب والاغتناء وغيرهما من الممارسات الاجتماعية.

في خضم تعرية الظواهر المتعددة المنظّمة والفاعلة داخل الظاهرة الدينية، يأتي سؤال الأخلاق والدين كي يبرز باعتبار الأخلاق غير الدين تاريخيًا، وأن الحكم الأخلاقي غير الحكم الديني نظريًا. لأن الدين بما هو تجربة مُمأسسة للمقدس ثم عقيدة وظاهرة إيمانية ليس هو الأخلاق. لكن بصفته ظاهرة اجتماعية مُمأسَسة فهو يحلّ قيمًا ويتأثر بالأخلاق السائدة في المجتمع فيؤثر فيها ويتأثر بها. هي، إذًا، علاقة جدلية بين الأخلاق، بما هي مجموعة قيم مجتمعية تساير تطور الجماعة البشرية، والدين بما هو مجموعة معتقدات إيمانية؛ إذ يمكن أن يلتقي مع الأخلاق السائدة وقد يتجاوزها، وربما يصبح ركنًا من أركان الدين الأساسية، وقد تكون الأخلاق سابقة للدين في عدد من المجتمعات. إن الأخلاق ليست جوهر الدين، بل الإيمان والعلاقة الفردية والاجتماعية بالمقدس؛ أي ما يسمى عبادة. لكن المقاربات التنويرية في العصور كلها كانت تروم تأكيد الجوهر الأخلاقي للدين، من خلال نقدها البنى الدينية

والاجتماعية والطقوس والعبادات، وفي النتيجة، ما ليس أخلاقيًا لا يستحق أن يسمى دينًا أو تديّنًا.

هناك تقاطع في وظيفتَي الدين والأخلاق؛ لكن من دون أن يتطابقا بالضرورة. فثمة أمور في الدين غير الأخلاق، قد يُحوّلها المتدينون إلى تديّن أساس، لكن هناك في داخل الأخلاق عناصر أخرى غير الدين تؤسس لإيمان قيمي وليست بالضرورة جزءًا من عقيدة دينية. تطفو مسألة الطاعة على السطح في خضم نقاش الدين والأخلاق، لأن الأوامر الأخلاقية في داخل الدين مرتبطة بالطاعة، بينما تغيب في داخل الأخلاق التي تقتصر على القرار الإنساني الحر المبني على محاكمات عقلية في إفراز الخير والشر. إلا أن الدين قد يتغلّب على الأخلاق ويصوغ قيمًا لاأخلاقية، ويصبغها بصبغة العقيدة، ثُم يجري تمويه الإنسان بتقبُّل هذه القيم على أنها فوق الأخلاق. يحصل هذا الأمر باسم الأيديولوجيا أحيانًا وباسم العصبية والهُوية الجماعية في أحايين أخرى. تكمن القضية الشائكة في علاقة الدين بالأخلاق، وهي أكثر تعقيدًا بالنسبة إلى الدين، عندما لا يستطيع أن يتبنّى قيمًا أخلاقية جديدة وحداثية تتماشى مع واقع التحول والواقع الجديد للمجتمعات، على الرغم من أن جلّ الديانات لا تفتأ تؤكد البعد التجديدي في شرائعها بحسب الزمان والمكان. إن هذا العجز هو الذي يجعل جلّ الديانات تحافظ على صفة «التقليدانية»، ولا تستطيع مسايرة تطورات قيم الحداثة المتجددة أو حتى التصدّي لها ومقاومتها عندما تُعتبر تهديدًا للدين. ويُعتبر هذا الإشكال حَجر الأساس لإجمالي الأطروحات النقدية ضد دوغمائية الدين وغنوصيته أحيانًا؛ فنُقاد الموروث الديني منقسمون إلى طرفي نقيض: أولئك الذين يرون أن الديانات غير قابلة للتحديث ما دامت غير قادرة على تبنّي أخلاق الحداثة، ومن ثمّ، تعدّ القطيعة المعرفية مع هذا الموروث الطريقَ نحو الحداثة، وأولئك الذين يرون أن الديانات عناصر مرنة قادرة على تجاوز أخلاق التقليد وتبنّي أخلاق الحداثة، لكن هذه العملية لن تنجح إن لم يقم بها المُتديّنون ورجال الدين أنفسهم.

ثانيًا: التدين

يعالج هذا الفصل شروط عمل التديُّن باعتباره إفرازًا اجتماعيًا للدين وتجربةً عملية للمقدس ومأسسة إيمانية للدين. وتبرز مجددًا عملية التمايز والفصل بين التجربة الدينية وتجربة المقدس في توافر الإيمان، بحد أدنى، على العقيدة في التجربة الدينية ووجود الشعور بالرهبة والخوف في تجربة المقدس، مع ضرورة تحديد المدنَّس من المقدَّس. والشعور الذي يُميِّز تجربة المقدس هو شعور قائم خارج الدين، وكي يُصبح دينًا وجب على المقدس أن يَتم من خلال الإيمان أو أن يؤدي إليه. والإيمان هنا هو الذي يمتزج بالعقيدة التي تُقسِّم الدنيا إلى حرام وحلال ومقدس ومدنس، ثم وجود العبادة بما هي تواصل مع الغيب. إن ما يميز التجربة الدينية من جهة أخرى هو حدوثها الاجتماعي، أي لدى جماعة بشرية لها خصوصية قيمية وطبائعية، تقوم بالتفاعل مع المقدس والمدنس والحلال والحرام والواجب والجائز والأمر والعصيان، لتؤسس لاستجابة دينية خاصة بها كجماعة. لكن قد تكون التجربة الدينية تجربة فردية، لكنها لا «تميّز الدين بالضرورة، بل تتشارك مع تجارب أخرى [...] ما يميز الدين هو اجتماعية هذه التجربة»[14].

ينتقل الدين إلى تَديُّن من خلال رابطة الإيمان وبتفعيل دور المؤمن في التعامل مع الإيمان؛ ذلك أن الإيمان هو الذي يحافظ على وجود الدين واستمراره في مرحلة التديّن، لكن بتدخّل الفرد والجماعة في هذه الاستمرارية عبر ممارسة الإيمان طقوسيًا واجتماعيًا. وينقسم الإيمان إلى معرفي وعرفاني؛ **الأول** يُثبت وجود الله بالمعرفة التي قد تكون أكثر أو أقل عقلية، **والثاني** يؤمن بالله ويتعامل معه مباشرة من خلال التجربة الروحية الفردية، من دون المرور بمعرفة وجوده في نوع من الإثبات العقلي لهذا الوجود. يُميِّز بشارة بين المعرفة العقلية والعلمية؛ فكل علم عقلاني، لكن ليست كل معرفة عقلية هي معرفة علمية. ويؤكد أيضًا أهمية الإيمان العرفاني ومركزيته في التجربة الدينية، الذي يقوم على التجربة الحياتية ببعدها الوجداني لا بالمقولات النظرية. وهو الطرح نفسه الذي ذهب إليه المفكر اللاهوتي الوجودي سورين كيركغارد[15] (Soren Kierkegaard) عندما اعتبر الدين قائمًا على العنصر الوجداني العرفاني لا المعرفي العقلاني. في حين اعتبر برتراند راسل (Bertrand Russell) الشّك أساس التفكير العقلاني، ومن ثمّ، لا يسمح إلا بإيمان قائم على التفكير العقلاني. إن تطوُّر التديُّن، على أنه تجربة اجتماعية تراكمية يتفاعل فيها الفرد مع محيطه

الثقافي الفكري المتنوع، يُفرز تحوُّلًا في جوهر الإيمان، وفي علاقة الفرد بالمقدس، بفعل تطوُّر العلم ونقده للظواهر الدينية، ثم بفعل تحوُّل الدين إلى تجربة فردية. هذه العوامل كلها جعلت العبادات تتحوَّل إلى عادات، وفي النتيجة، أفرزت دينًا جديدًا قائمًا على تديُّن من دون إيمان.

إن دراسة الظاهرة الدينية لا تقتصر فحسب على دراسة المُقدس أو العبادات والشعائر أو على النص الديني المؤسِّس للعقيدة ولمجموعة ضوابط قيمية واجبة أو ضرورية أو محرمة أو جائزة. لكن الأهم في دراسة الدين والظواهر المرتبطة به لن يتأتَّى من دون تتبُّع ممارسات المُتديِّنين والحاملين لعقائد الدين؛ لأن جوهر الظاهرة الدينية المشتَرَك بين الديانات كلها هو الاعتناق والتديُّن، أي البشر الذين يمارسون التعبُّد ممارساتٍ وشعائر واعتناقًا، حتى لو من دون وجود إيمان معرفي حقيقي. من هنا يُركِّز بشارة على أن التديُّن لا يقتصر على الإيمان، بل يتعداه إلى هوية اجتماعية مشتركة قد تتحول إلى عصبية دينية أو طائفية، لأن شرط التدين ليس الإيمان بل الإظهار والإعلان الجماعيّان. إذًا، لا يوجد دين خارج اعتناق أناس معينين يمارسونه على أنه تديُّن، حتى لو من دون إيمان بعقيدة معينة ومن دون تجربة تواصلية مع المقدس.

في الحيز نفسه، لا يمكن حصر التدين والظاهرة الدينية عمومًا في ظاهرة اجتماعية فحسب، بل يتعدّاها أيضًا إلى وجود مؤسّسة دينية، سواء تلك المكوّنة من الطائفة الدينية أو المؤسسة الدينية الرسمية التابعة أو المخالفة للمؤسسة السياسية. والدراسات التي تعود إلى البدايات الأولى المفترضة، التي لا تتضمن وجود مؤسسات دينية، لا تضْمن التعرُّف إلى جوهر الظاهرة الدينية، لأن هذه الأخيرة ظاهرة تراكمية، تتحرك وتتطوَّر وتنتظم في شكل مؤسسات ظاهرة تمارس الدين وتُمأسسه حتى لو كانت هذه المؤسسات ضامرة أو غير مميزة ظاهريًا.

ثالثًا: في نقد نقد الدين

تُعتبر مساهمات فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين في نقد الدين،

أكانت تلك التي اعتبرت نقد الدين مرحلة نحو الحداثة أو تلك التي اعْتبرت نقد الدين واجبًا معرفيًا ومن ثمّ تحوُّلها إلى نظرية، إحدى الأطروحات الواجب إعادة نقدها. فقد اعترض بشارة معرفيًا على مجموع هذه النظريات المعرفية التي تنتقد الدين وتحاول نفيَه، أو التي تَعتبره أساطير وخرافات وأضاليل. إن نقد تلك المحاولات النقدية للدين خصوصًا عند إيمانويل كانط وفريدريك هيغل وكارل ماركس وماكس فيبر، يفيد في إصلاح الصورة المشوَّهة التي أُلصقت بالظاهرة الدينية وبالدين، وفي تفنيد الأطروحات التي يتبنَّاها عدد من المنظِّرين العرب الذين يعتبرونها جُهدًا تنويريًا متقدمًا.

يعتبر بشارة هذا الجهد العقلاني الذي يهدف إلى تأسيس تقليد ثقافي سياسي جديد متحرر من سيطرة الدين والمؤسسة الدينية وجعل الإنسان أو العالم مرجع نفسه، جهدًا غير تنويري في ما يتعلق بالظاهرة الدينية، لأنه لا يساعدنا على فهمها باعتبارها ظاهرة اجتماعية سياسية روحية ونفسية. لذلك، يعدّ الجهد بمنزلة موقف اجتماعي وسياسي وليس نظرية معرفية، لأن الظاهرة الدينية لا يمكن فهمها من دون طرح نظريات تُفسر أنماطها وأثرها وتأثيراتها والممارسات المختلفة المرتبطة بها.

إن أيَّ جهد معرفي يعالج الظاهرة الدينية معتمدًا المنهج العلمي بمنطق الأيديولوجيا لن يستطيع سبر أغوار الظاهرة، وسيكتفي بإعطاء أحكام قيمية، خصوصًا إذا لم يجرِ فرز الظاهرة من أصولها، ثم تمييزها من باقي الظواهر التي تُشكلها. إن هذا الموقف لن يعدو أن يكون إلا «موقف اجتماعي - سياسي وليس نظرية أو نظرية معرفية»[16]، لأن تفسير الظاهرة الدينية من دون اعتبارها ظاهرة اجتماعية وسياسية وروحية، ومن دون تفسير أنماطها وتأثيراتها، لن يفيد في تأسيس موقف معرفي رصين.

يفصل إيمانويل كانط بين العقل والمحاكمات العقلية وبين الإيمان والفعل الإيماني، وإذ يعتقد أن العقل قادر على الاستنتاج إما من مُسلمات وبُنى ذهنية موجودة في عقولنا على نحو سابق لأي تجربة، وإما من تجميع المؤثرات من التجربة الحسية ذاتها كما تبدو لنا الأشياء. لكن ليس في وسعنا، انطلاقًا من هذه الصِّيغ، اكتشاف جوهر الأشياء أو التعرف إلى الشيء ذاته خارج حواسنا وتجربتنا وأفكارنا المسبقة. لذلك، يُنكر كانط إمكانية معرفة الله باعتباره

جوهرًا قائمًا خارج عالم التجربة الحسية، وعالم العلاقات السببية في الزمان والمكان، ويُخرج استنتاج وجود الله من مجال العقل المحض إلى مجال العقل العملي؛ فالممارسة الأخلاقية هي التي تؤدي إلى الإيمان بالله. تركِّز أساس نظرية كانط في شأن الدين على توقعات الفرد الحديث لالتقاء السعادة وفعل الخير. والسعادة في نظر كانط دنيوية، فهو يقترب من التعريفات الوظيفية للدين. ويُؤسس كانط نظريته على ثلاثة اعتبارات أساسية: **الأول**، هو أن إعمال العقل خارج ما يصل إليه العقل يعني الوصول إلى نتائج غير عقلانية، ومن ثمّ، يُفضِّل ترك هذا المجال لنشاط ذهني آخر هو الإيمان من أجل الحفاظ على العقل وتمييزه من اللاعقلانية. **والثاني**، هو أنْ لا مجال لإخضاع الإيمان أو الأفكار التي يقوم عليها للعقل. أما **الثالث** فيتمثل باعتبار الدين ممارسةً اجتماعية أخلاقية، ويجب أن يخضع في المحصلة لمتطلبات العقل العملي.

ينتقد فريدريك هيغل التفنيد التنويري للدين باعتباره خرافات لا غير؛ فالدين لديه مرحلة من مراحل ظهور العقل في التاريخ بأسئلة شبيهة بأسئلة الفلسفة. وهو يُموضع الدين في إطار وعي العقل لِذاته، أي في إطار تطوُّر العقل المطلق. ويعتبر الدين تجسيدًا للانهائي في التفكير المتخيَّل، أي في الإيمان. والفلسفة هي التعبير الأرقى عن مادة الدين نفسه، لأنها تتضمَّن التعبير عن اللانهائي المطلق في العقل المحض. ويؤكد هيغل، إذًا، خلافًا للتنويريين الذين سبقوه، أنْ لا بد من مصالحة الفلسفة مع التقاليد الدينية المتراكمة عبر التاريخ كي يكون التفكير نابعًا من العقل الكلي، لا من الفهم وحده. ويَعتبر أن النقد والريبية والتشكيك من تقاليد ديفيد هيوم وكانط، وهي مرحلة يجب أن تعقبها توليفة، أي تركيبة أغنى، لا تكتفي بالفصل بين الاثنين، بل بالجمع بينهما باعتبارهما نظريتين تاريخيتين في الطريق إلى العقل المطلق.

يرى كارل ماركس في الدين «تعبيرًا مثاليًا عن طموحات البشر ومخاوفهم [...] وتنهيدة المظلوم المقموع وقلبَ عالم بلا قلب، وإسقاطًا لعالم الإنسان المنفصم والمغترب على عالم آخر، هو عالم المثال»[17]. وتُعتبر مقولته الشهيرة «الدين أفيون الشعب» الواردة في كتابه **نقد فلسفة الحق عند هيغل**، تلخيصًا لرؤيته عن الدين باعتباره يؤدي دورًا تخديريًا في سياق علاقة الشعب بالدولة.

وهو يعكس هنا تفكيرًا مُركّبًا في شأن وظيفة الدين، ومصدره في عملية اغتراب الإنسان عن ذاته في داخل عملية خلاص وهمية. والمهم عند ماركس هو تغيير الأوضاع التاعسة، وفي تأسيس سعادة الإنسان عبر نقد العلاقات الاجتماعية والقانونية والسياسية، ونقد السعادة الوهمية التي يدّعيها الدين. إن الدين عند ماركس هو أيديولوجيا، أي وعي مزيف ومقلوب، لأنه ينشر في عالم التمييز الطبقي دفئًا وحميمية، أو يجعل الإنسان يتقبل الظلم والتسليم بتوزيع مراتب المجتمع الهرمية وتقسيمها كأنها مراتب إلهية. لذلك، يرى ماركس في الدين نقطة من التاريخ. وما دامت مَهمته الفكرية قد أنجزت وما عاد لها أي معنى، فالمهمة الأساسية الآن هي نقد العلاقات الاجتماعية والسياسية والقانونية والنظر في عراقيل رفاه الإنسان. وتَبرز قناعة ماركس هذه في عمله البارز **رأس المال** الذي يعتبر فيه الدين أيديولوجيا، وأن نقد الدين قد أُنجز وما عاد يُعتبر المهمة الملحة في نظره، وهي فعلًا مهمة قد سبقه إليها لودفيغ فيورباخ الذي أخذ منه ماركس خلاصاته المعرفية عن الإنسان المغترب عن حقيقته.

لم يبتعد ماكس فيبر كثيرًا عن ماركس عندما اعتبر أن المصالح الاقتصادية هي الموجِّهة لمصالح الناس الجماعية. لكنه أضاف إليها مصالح أخرى معنوية تسعى الجماعة للوصول إليها وتحقيقها كالقوة والسيطرة، من دون أن يغفل دور الثقافة الدينية في التأثير في الجماعة، خصوصًا في تكيّفها مع المصالح الاقتصادية. كما استنتج دور الدين بما هو الشعور بأخلاقيات التقشّف والواجب، باعتباره جزءًا من العبادة في نشوء الرأسمالية. هذا الاستنتاج جعل فيبر يقوم بدراسة دور الدين في الحداثة، ومن ثمّ دراسة أنماط التدين التي ساهمت في صُنع الحداثة الرأسمالية في هولندا وفرنسا وإنكلترا. وقد توصَّل إلى بناء أدوات مهمة في علم الاجتماع جعلته يُشخِّص الظاهرة الدينية بما هي ثقافة وممارسة اجتماعيتان وبنى ذهنية تؤثر في قطاعات اجتماعية، وبكونها ليست سخافات وتُرَّهات خاطئة.

درس فيبر، بكثير من الجدية المعرفية، دور الدين في بروز الحداثة عمومًا، ودور البروتستانتية في ظهور الرأسمالية خصوصًا، من خلال كتابه المُعَنون: **الاقتصاد والمجتمع**[18]. لقد بيّن دور الجماعات البروتستانتية الكالفِنية

خصوصًا في تأسيس ثقافة التقشُّف والعمل الجاد والشعور بالواجب على أنها قيم دينية وجزء من العبادة. وكانت هذه الثورة القيمية الحافز الأساس في بداية تأسيس التكتلات والمقاولات الاقتصادية في أوروبا الشمالية، والتي تطوّرت في ما بعد إلى ثورات فلاحية وصناعية غيّرت مجرى التاريخ. لم يؤمن فيبر، إذًا، بالسردية القائلة إن الدين يُعرقل الحداثة والفكر النهضوي، بل أكّد أن الدين كانت له أدوار فاعلة جدًا في نشوء الحداثة. لقد ساهمت هذه الأخلاقيات (التقشف والزهد واعتبار العمل عبادة) في نشوء البرجوازية المُنتجة التي ترى الخير في العمل باعتباره فريضة دينية، وفي الادِّخار وتحقيق التراكم المالي بوصفه قيمة أخلاقية إنسانية، بعدما كان التُجار قبل هذا العهد يُنعتون بالخُبث، وتُعتبر التجارة وكسب المال عملين مذمومين.

رابعًا: تعريفات

يُخصِّص بشارة فصلًا تعريفيًا لعرض التعريفات اللفظية والدلالية والاصطلاحية المختلفة للفظ الدين في السياقات العربي والعبري والغربي، وفي تداخل النظريات الفلسفية واللاهوتية والمعرفية التي اشتغلت على تعريف الظاهرة الدينية وتتبُّع مسار تشكُّلها. سيُمكِّن هذا الجهد التعريفي دارس الظاهرة الدينية من التعرُّف إلى أدوات البحث المستعملة في شتى المجالات المعرفية، والمشترك الدلالي إن وُجد، ومن ثمّ، وهذا هو الأهم، التعرُّف إلى المأزق البنيوي في تعريف الظاهرة الدينية المتمثلة أساسًا في الاستلاب المعرفي الذاتي في أثناء محاولة فهم ظاهرة الدين عند الآخر.

حاول بشارة، إذًا، تتبُع لفظ الدين من داخل متون التراث العربي الإسلامي المختلفة، أكان ذلك لدى الفقهاء أو المُحدِّثين، أو لدى علماء الكلام والمتصوفة واللغويين والمؤرخين والأدباء وغيرهم، وَوجد أن جُل هؤلاء يستخدمون معانيَ متعددة لغويًا واشتقاقيًا للدين، قبل أن يستقر المفهوم على دلالة متقاربة من داخل نصوص القرآن والحديث. كما تتبَّع دلالات المفهوم في لغات أخرى ومعاجم أجنبية مختلفة، كي يصل إلى نتيجة مفادها أن التجربة الدينية تختلف من ثقافة إلى أخرى ومن حضارة إلى أخرى، بالنظر إلى

اختلاف التراكمات المعرفية لكل تجربة، وإلى اختلاف شروط تبلور التجربة الدينية، حيث يمكن تمييزها بحدود معرفية واضحة المعالم.

يَصعب تتبُّع المصادر اللغوية المُعجمية العربية المختلفة، لكن يمكن حصر أهم الدلالات اللغوية للفظة «الدين» في المعاني التالية: «العادة، الطاعة، الحكم، القهر، القضاء، الحساب، الذّل، الورع، السيرة، السياسة، الداء، الموت، الحال»[19]. وتلتقي هذه الدلالات كلها في ثلاثة معانٍ رئيسة: **أولًا**، ما يفيد الدلالة السياسية انطلاقًا من الفعل المتعدي بنفسه «دانه ويدينه» أي ساسَه. **ثانيًا**، يفيد الذل والخضوع، انطلاقًا من الفعل المتعدي باللام «دانَ له» أي خضع له وأطاعه. **ثالثًا**، ما يفيد الاعتقاد والعادة، انطلاقًا من الفعل المتعدي بالباء «دانَ به» أي اتخذه دينًا واعتقَده واعتادَه[20]. في الاستخدام القرآني، تتعدد معاني لفظة «الدين» بحسب السياقات التي ذُكرت فيها، وهي السياقات التي أفرزت المعاني الأساسية للفظة «الدين»، واستخدمها جل المُنظرين اللغويين العرب في ما بعد. فنجد مثلًا القرطبي في كتابه **الجامع لأحكام القرآن** يُحصي الدلالات والمعاني المختلفة التي تتخذها لفظة «الدين» في القرآن، فلها معنى «الحساب» و«الجزاء» و«القضاء» و«الطاعة» و«الملة» و«المعتقد». كما فسّر الطبري لفظة «الدين» بالطاعة والذلة والانقياد، وهو التفسير الذي أخذه منه جلّ المُفسرين المتأخِّرين.

يقف بشارة عند قصور العلوم الإسلامية التاريخية في تأصيل مناهج معرفية (كعلم الاجتماع مثلًا والأنثروبولوجيا الثقافية، وغيرهما)، حيث تقارب من خلالها موضوع الدين بطرائق علمية، إلا بعض محاولات المتكلمين والفلاسفة كالفارابي وابن سينا وأبي حامد الغزالي وابن رشد، والتي يدخل بعضها في باب الدفاع عن الدين، وبعضها الآخر في محاولة تحديد مجاله. كانت محاولة أبي حامد الغزالي[21] في بناء نظرية عن الدين من خلال كتابه **إحياء علوم الدين** إحدى أهم المحاولات الفلسفية لدراسة الدين بوصفه ظاهرة بحثية؛ إذ تركّز جهده الأساس في محاولة تخليص الدين من سلطة الفقهاء، وإخراج علومه من سلطة ما سمّاه «التكلّف النظري»، ومن مأزق الصَّنعَة الذي أوصلته إليه أطماع الفقهاء، معتبرًا «أن الهدف من الدين هو معرفة الله،

وتحرير الإنسان من قيوده الذاتية والأرضية»[22]. وقسّم إخوان الصفا[23] الدين إلى عنصرين: **أحدهما** الأصل وهو الاعتقاد في الضمير والسر، و**ثانيهما** الفرع المبني على القول والعمل في الجهر والإعلان.

من خلال رسائلهم المشهورة، أي **تحف إخوان الصفا**، حاول هؤلاء تحديد مجالين وظيفيَّين مختلفين في ما يشبه عملية فرز علماني بين الدين والدنيا، لكنهم عادوا لتأكيد أن كلا العنصرين خاضعان لـ «الناموس»، أي ما يشبه سنن الله في الكون، الذي يَفوق الدين والدنيا، كما يجمعهما في تكامل بين الأصل والفرع. وعلى النقيض من هذه المساهمات الكلامية والفلسفية في شأن تعريف «الدين»، جاءت أطروحة ابن تيمية التي قوّضت المداخل الكلامية والفلسفية لفهم الدين على أنه موضوعة معرفية، وتقوقع داخل العقيدة الدينية والإسلامية بالخصوص، فالدين عنده «هو ما يراه الدين الذي أؤمن به دينًا»[24]، أي الدين الذي تحدده لي منظومتي العقدية باعتباره دينًا. إن هذا التعريف للدين يكاد يكون تعريفًا عقديًا أكثر منه تعريفًا علميًا، فهو لا يرى الدين خارج منظومة قيمه التي يحددها له دينه.

يُطلق بشارة معنى «الشريعة» و«القانون» على لفظة «الدين» في الديانات التوحيدية واللغات السامية كلها، في حين لم يُتداول هذا التعريف عند باقي الحضارات والقبائل القديمة، لأن من الصعب فرز الدين عن الدنيا في هذه المجتمعات على اعتبار أن الدين هو ما يعيشونه واقعيًا، والعكس أيضًا صحيح. لذلك، تعدّ محاولات تعريف الدين محاولات حديثة، كما يقول بشارة، ويمكننا إرجاعها إلى المراحل الأولى لعلمنة الدين، أي فرزه عن باقي الظواهر ودراسته على أنه ظاهرة معرفية خاصة. ويعود أول تعريف شامل للدين في المعاجم إلى قاموس صامويل جونسون (1755)، الذي اعتبر الدين «منظومة من الإيمان والعبادة أو العبادات»[25]. وتكمن أهميته في شموليته وفي تحديد سقف أقصى للتعريف؛ إذ يصبح من الموضوعية النظر إلى تعريف الدين من هذه الزاوية المحايدة عوض إسقاط الدلالات الذاتية المنحازة على ظواهر المجتمعات المختلفة عنا قيميًا وفكريًا. وبعكس التعريف العربي الذي يتشارك مع تعريف العبرية للفظة «الدين»، فإن المفردة في التداول اللاتيني قد يكون

لها معنى آخر. فالتعريف اللاتيني للدين الذي يختلف في الاستخدام الإنكليزي أو الفرنسي، يعود إلى أصل كلمة «Religere» التي لها معانٍ كالربط والجمع والاتصال. وقد يعني الدين في هذه الحالة الارتباط بالله أو الاتصال بالمقدس أو التقيُّد بأوامر ماورائية.

حَدث تأثير مهم في العلوم الاجتماعية التي حاولت تعريف الدين ودراسته معرفيًا باختزاله في ظواهر مادية يمكن دراستها بتطبيق المنهج العلمي الصارم، عندما صدر كتاب مرسيا إلياد[26] الموسوم **تاريخ الديانات**[27]. فقد اعتبر أن الديانات إجمالًا تُعنى بالتواصل مع المقدس والتعبير عنه، وهو الموجود «خارج الزمان والمكان، في حين أن الثقافات والديانات تفعل في الزمان والمكان»[28]. تكمن مشكلة الدراسات الدينية في اقتصارها على النظر في إفرازات المقدس في الواقع «الزمكاني»، وإسقاطها على المقدس في ما وراء الزمان والمكان. لذلك، كانت جِدَّة مساهمة إلياد في اعتباره أن هناك عناصر في الدين لا يمكن اختزالها، ولا يمكن إسقاطها على غيرها، كالشعور بالرهبة والإيمان الروحي والعقيدة وغيرها. لذلك، فعمل العلمنة الجاد والمهم هو في تجريد الدين من الظواهر التي لا تختزله، والتي لا تُعبّر عنه بدقة، أي تمييز الدين من اللادين، والمقدس من المدنس، والدين من التجربة الدينية، وهذا كله من أجل تقريب الدين من جوهره الأساس.

تُمثل المقاربة الوظيفية للدين إحدى الأطروحات المهمة في فهم الدين والتجربة الدينية، فهي إحدى مقاربات التحليل الاجتماعي الذي يعتبر الدين أحد عناصر تماسك الجماعة وتطوّرها. فالدين يقاس عند المدرسة الوظيفية بحسب الوظيفة التي يقوم بها، ودوره الظاهر والمستتر في حفظ التوازن الاجتماعي القائم. إلا أن الدين، في المقابل، باعتباره ظاهرة تاريخية تراكمية تلاحق تطور الإنسان في الطبيعة والمجتمع، «لا وظيفة محددة له، بل هو من مكوّنات الإنسانية»[29]. لذلك، لم يتفق علم تاريخ الأديان وسوسيولوجيا الأديان على تحديد وظيفة أصلية للدين، لأن الدين في ممارسته تدينًا يتغيّر بتغيّر السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية، وتتغير معه وظيفته أو وظائفه. ويرى علماء الاجتماع وأصحاب المقاربات الوظيفية للدين أن الدين

بما هو نقل للتجربة الإنسانية خارج الواقع المادي إلى ماوراء العالم المادي، هو نتاج توافر نواقص بشرية تؤدي إلى قيام الدين بوظيفة سد هذه النواقص. **فأولها**، انتشار الشعور بعدم اليقين والثبات وعدم الاستقرار الإنساني. **وثانيها**، عجز الإنسان عن التحكم في ظروف حياته وإعطاء معنى لها مهما بلغ من التقدم. **وثالثها**، قلة المصادر التي يحتاج إليها الإنسان من حاجات ورغبات وغيرها. ولسد هذه الحاجات البشرية، يأتي الدين في صفة المنقذ ليؤدي أدوارًا مختلفة منها تحقيق الدعم العاطفي، ووجوده مساندًا في حالات الضعف، وإعطاء هوية للفرد ومعنى للعالم، ومرافقة الفرد في حياته المستمرة وإضفاء معنى عليها، وأخيرًا قدرة الدين على دمج الفرد في داخل الجماعة؛ الأمر الذي يمنحه إحساسًا بالانتماء إلى الهوية الجماعية.

يؤكد بشارة أن محاولة تعريف الدين هذه هي ظاهرة عَلمنة بالمعنى الواسع للكلمة، أي باعتبارها صيرورة ممتدة يتمايز فيها الدين والدنيا. وبناء على ذلك، فإن دراسة الظاهرة الدينية، بإفراز الظواهر الأخرى كلها المرتبطة بها أو المختلفة عنها، ومحاولة تبيان هذه الترابطات والاختلافات، هي عملية عَلمنة، وهي العملية التي تؤدي إلى فهم جوهر الظاهرة الدينية. من هنا، كان استنتاج بشارة أنه لا يمكن فهم الظاهرة الدينية من دون فهم العلمانية والعلمنة. لذلك، كان منهجه واضحًا وهو يتخذ هذا المنحى التعريفي للظاهرة الدينية بكل تمايزاتها كي يصل إلى دراسة العلمانية والعلمنة.

خامسًا: الانتقال من مبحث الدين والتدين إلى مبحث العلمانية

يُمثّل هذا الفصل حلقة الوصل البحثية الأخيرة بين هذا الجزء الذي يَدرس الظاهرة الدينية بما هي ظاهرة اجتماعية تراكمية، والجزء الثاني الذي سيُخصّص لدراسة العلمانية والعلمنة. فليست العلمانية هي ذلك الفصل البسيط بين الدين والدولة، وإنما هي بصورة أدق تحييد الدولة في الشأن الديني، لأن العلمانية هي نتاج عملية تمايز اجتماعي بنيوي، وتغيُّر في أنماط الوعي، وصيرورة تاريخية تمُر بها المجتمعات قبل تسمية هذه العملية بالعلمنة.

وهذه الصيرورة ليست عملية تمايز محض، بل هي مسلسل من التمايز والانفصال ثم الالتقاء في وحدة أكثر نضجًا. أي إن صيرورة العلمنة لا تبدأ بفصل الدين عن الدولة في أيّ مجتمع، بل بتمايز البُعدين في الوحدة الواحدة، حيث يبدأ أحدهما بالسيطرة على الآخر مُولّدًا تمرُّدات وتديُّنًا شعبيًا وردّات فعل وأصوليات وسلفيات وغيرها.

إن هذه الصيرورة ليست سهلة، فهي مليئة بالأخذ والرد وبالصراع أحيانًا، وبالاستيلاء أحيانًا أخرى، وبالتسوية المتبادلة بين الدولة والمؤسسة الدينية. فقد استحوذت الكنيسة على الدولة السياسية في التجربة المسيحية قبل أن تحدث عملية الفصل النهائية، كما سَيطرت الدولة السياسية على المؤسسة الدينية في التجربة الإسلامية التاريخية قبل أن تتم الوحدة التامة بينهما. وغالبًا ما تؤدي هذه الصيرورة إلى إخضاع الدين للدولة، من خلال التحكّم في توجيه المؤسسة الدينية إن كانت واضحة المعالم، أي عندما تتوحّد الاختلافات الدينية في صورة مؤسسة موحدة ناطقة باسم الجميع تسهل حينئذ السيطرة عليها. ونتيجةً لهذه العملية، تظهر الأصوليات المختلفة التي تتبنّى العلمنة على أنها ردة فعل ضد خطة احتكار الدولة للدين، ومن ثمّ، فهي عملية تمايز بين أدوار الدولة والدين حتى داخل الدين نفسه من خلال محاربة الشوائب والظواهر كلها المحيطة بالظاهرة الدينية.

يُنهي بشارة الجزء الأول بتعريف العلمنة في ضوء نتائجه البحثية، كأن الجزء كلّه دراسة مفهومية تحليلية نقدية للظاهرة الدينية وللعلمنة، كي يخوض في الجزء الثاني في العلمانية والعلمنة على نحو معرفي سوسيولوجي معمّق. العلمنة، إذًا، هي أنموذج سوسيولوجي في فهم المراحل الحديثة وتفسيرها، في عملية تمايز وتمفصل، بدأت منذ وعي الدين باعتباره دينًا، وهي صيرورة تاريخية لتمايز العناصر الدينية والمجتمعية بأشكال مختلفة، ولا تقبل أي تنميط أيديولوجي نهائي لها[30]. ومن السذاجة اعتبارها مفهومًا أو عملية فصل للدين عن الدولة، أو قصرها على آخر تجليات هذا الفصل، وهو خصخصة القرار في الشأن الديني وتحييد الدولة عن فردانية الدين. أما العلمانية بهذا النحو فقد تحوّلت إلى أيديولوجيا سرعان ما تحارب الدين في الحيز العام، وتدعو إلى إقصائه في خطوة نحو الحداثة. وتنوّعت هذه الأيديولوجيا بين

الأيديولوجيا الاعتقادية الصلبة، أي تلك التي تحارب الدين وتؤمن باندثاره، والرخوة، أي تلك التي لا تتخذ منه موقفًا حادًا ولا تعتبره معوّقًا لعملية الحداثة لأنها أصلًا تتخذ موقفًا من الدولة وليس من الدين. وقد تشكّلت أديان علمانية بديلة، واتخذت طابعًا خلاصيًا غُنوصيًا أحيانًا، وطابعًا شعائريًا في أحايين أخرى، لكن جُلها يأخذ بالمقدس من بقايا ديانات قديمة، ولذلك اعتبرها بشارة «أشباه ديانات بديلة».

(5) تعني «علمنة الدين» هنا: دراسة الدين معرفيًا وفرز ظواهره المختلفة الواحدة تلو الأخرى بهدف الوصول إلى جوهره الأصلي. وهي العملية نفسها التي قام بها المستشار المصري عبد الجواد ياسين في فرزه «النص الخالص» في إثر دراسته تاريخ النص ونص التاريخ، وبين الدين والتدين في ضوء هذا الفرز، يُنظر مشروعه المهم في هذا الموضوع في كتبه الثلاثة، خصوصًا كتاب: عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، ط 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000).

(6) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 32؛ ويمكن أيضًا الرجوع إلى النص الأصلي لماكس مولر في: F. Max Muller, *The Hibbert Lectures 1878: Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India 1878* (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2004), p. 23.

(7) بشارة، ص 48.

(8) المرجع نفسه، ص 51.

(9) المرجع نفسه، ص 57.

(10) المرجع نفسه، ص 84.

(11) المرجع نفسه، ص 82.

(12) المرجع نفسه، ص 106.

(13) المرجع نفسه، ص 109.

(14) المرجع نفسه، ص 185.

(15) فيلسوف ولاهوتي وجودي دنماركي (1813 - 1855).

(16) بشارة، ص 248.

(17) بشارة، ص 281.

(18) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claus

Wittich (eds.) (Berkeley, CA: University of California Press, 1978).

(19) بشارة، ص 306.

(20) المرجع نفسه، ص 306 - 307.

(21) عالم كلام أشعري وفقيه ومتصوف (1058 - 1111)، من أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري.

(22) بشارة، ص 328.

(23) إخوان الصفا، جماعة فلسفية مسلمة ظهرت في البصرة في القرن الثالث الهجري، واعتمدت مساهماتها في التوفيق بين العقائد الإسلامية والحقائق الفلسفية، أصدروا مؤلَّفهم المشهور تحف إخوان الصفا.

(24) بشارة، ص 332.

(25) المرجع نفسه، ص 341.

(26) فيلسوف ومؤرخ أديان وروائي روماني (1907 - 1986).

(27) Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas, vol. 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, Willard R. Trask (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

(28) بشارة، ص 350.

(29) المرجع نفسه، ص 387.

(30) المرجع نفسه، ص 439.

الفصل الثاني
العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية

يُعتبر الجزء الثاني (المجلد الأول) من مشروع بشارة النواة الأساس المتقدمة للمشروع، في ضوء النتائج التي وصل إليها، نظرٍ إلى أن دراسة صيرورة العلمنة وتشكّل العلمانية بالتوازي مع دراسة تطوّر الدين ونقده ونقد نقده قد جرت بلورتها وتقديمها على نحو مستفيض في حركة لولبية للتاريخ الفكري في هذا الجزء المهم. ارتكز جهد المؤلف في الجزء الأول على دراسة الظاهرة الدينية وما يتعلق بها من ظواهر متشابكة، مفرزًا كل ظاهرة على حدة بالتفسير المعرفي المتداخل، وصولًا إلى وضعِهِ الصيغة التعريفية المفهومية البارزة لمفهوم العلمنة التي اعتبرها أنموذجًا سوسيولوجيًا وصيرورة تاريخية تراكمية يتعرض فيها الدين لإعادة الوعي بنفسه باعتباره دينًا، وإعادة قراءته على أنه موضوع للمعرفة، بل إعادة عَلمنته نتيجة تطوّر المعرفة الحديثة وما صاحبها من علمنة للوعي والمجتمع والدولة.

استكمالًا لهذا المسار، انطلق بشارة إلى وضع أنموذج نظري في إشكال العلمانية التي عرضها في هذا الجزء، والمتمَحورة حول اعتبار العلمنة، بما هي صيرورة تاريخية تراكمية للأفكار وإنتاج المعرفة، صاحبتها، بالتوازي، عملية إنتاج الدين ونقده وإعادة نقده، منتجًا في النهاية صيغًا متعددة من العلمانيات الممكنة. كان الجزء الأول ضروريًا لفهم الظاهرة الدينية معرفيًا وفلسفيًا في خطوة أولى لدراسة تطور المعرفة العلمية والفكرية وآثارها في فهم الدين ودوره ومكانته الفردية والمجتمعية. من هنا، تعدّدت العَلمَنات بتعدد المداخل المعرفية التي قاربت الدين وبتعدد تجارب الدول والمجتمعات.

أولًا: في المقدمة النظرية

يبدأ بشارة هذا الجزء بمقدمة نظرية مفهومية يطرح فيها موضوع التعريفات اللغوية واشتقاقاتها ودلالاتها في سياقات نشوئها الأصلية، وفي سياقات استعمالاتها المتعددة، ثم في سياق تداولها النهائي في مرحلة محددة.

فقد ميّز بداية بين ثلاثة مسارات لغوية (في علاقتها بكلمة العلمانية والعلمنة) يجري تداولها بكثير من الخلط عند تفسير الظواهر، وهي المرتبطة بمسار تشكّل «المفردة» و«المصطلح» و«المفهوم». فعند دراسة العلمانية، يجب الفصل بين منشأ المفردة (أي استخدامها الأصلي)، وتطورها إلى مصطلح ثم إلى مفهوم «مكتمل». فعملية إنتاج الظواهر نظريًا، كما يقول بشارة، تمرُّ عبر «صيرورة مستمرة من المفردة إلى المصطلح بواسطة التجريد من الجزئيات، ثم من المصطلح المجرد إلى المفهوم العيني بواسطة إعادة إنتاج الظاهرة نظريًا، آخذين في الاعتبار السياقات التاريخية وتطورها، لكن من دون محاكاتها نظريًا. وتلك هي آلية النمذجة النظرية في العلوم الاجتماعية»[31]. إن عملية تفسير الظواهر والأفكار، تحدث بالضرورة من خلال استيعاب القدرة التفسيرية للمفاهيم التي تطوّرت من مفاهيم مجردة إلى مصطلحات قابلة «للأقلمة» مع المتغيرات التاريخية التي تكسبها «الأفهمة» التي يتحدث عنها بشارة. ونتيجة لهذا الفرز المفاهيمي، فإن الترجمة، إذا لم تكن واعية بعملية «النمذجة النظرية» (أي صيرورة تحوّل المفردة إلى المصطلح ثم إلى المفهوم)، فلن تُقدم بكثير من الدقة المعرفية عملية نقل الأفكار المعقدة. لذلك، «يمكن ترجمة المصطلح إلى لغة أخرى، أما المفهوم فلا يُترجم بما يتجاوز نقل دلالة اللفظ إلا إذا فُهمت قدرته التفسيرية، ثم فُحصت أيضًا في السياق الثقافي الذي احتضنها»[32].

نهج بشارة هذا التفكيك والفرز المفاهيمي كي يُوصل إلينا فكرة جوهرية ننطلق منها لفهم تاريخ العلمانية في سياق صيرورة التحول من المفردة إلى المصطلح ثم المفهوم. وهذه الفكرة هي أن العلمانية لن تُفهم بكثير من الدقة من دون فهم السياقات التي انطلقت منها مفردةً، لتتطوّر إلى مفهوم نظري مكتمل المعالم والمحددات التاريخية. ذلك أن مفردة العلمانية هي أوروبية المولد وذات منشأ ديني، فقد كانت تُطلق على الرهبان المكرَّسين لخدمة الرب من رجال الدين العاملين كهنةً في الدنيا وفي النواحي والتجمعات السكنية. واستُخدمت لاحقًا مصطلحًا في وصف عملية نقل أملاك الكنيسة إلى الدولة في حالة المصادرة في معاهدة وستفاليا[33]، بعد نهاية حرب الثلاثين عامًا، بوصفها «تعاهدًا دوليًا على نشوء الدول - الأمم في المجانِسة القومية للكنيسة مع الدولة»[34]. وتطوَّر المصطلح لاحقًا في أوروبا ليشمل تلك الرؤية عن العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة، ثم إلى موقف من الدين بل العالم بأسره،

إذ ثُبتت هذه الرؤية من خلال عملية العلمنة بوصفها صيرورة تاريخية واقعية شهدتها «المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية كلها، بصفتها عملية 'دَنيوة' للوعي والممارسة البشرية [...] وعملية تمايز عناصرها الدينية وغير الدينية في الوقت عينه، وتحديدها وتَمَأسُسها»[35]. وقد انطلقت هذه الصيرورة في سياق نشوء العلوم الحديثة التي تفسر الظواهر بقوانينها، وفي سياق صراع الكنيسة والدولة، وفي سياق نشوء المفهوم الحديث للإنسان الحر والمستقل والعاقل. أما العلمنة باعتبارها مفهومًا فهي «اسم لأنموذج تفسيري لعملية تطور إنسانية عامة على مستوى التاريخ الطويل في ما يتعلق بمعرفة الظواهر، وفي ما يتعلق بعلاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية، أو الدين بالدولة»[36].

كان هذا التفكيك المفاهيمي، إذًا، لازمًا من أجل استيعاب الفروق الممكنة بين منشأ مفردة العلمانية، وتطورها في السياق التاريخي الأوروبي لتصبح مفهومًا مكتمل المعالم بتوافر قدراته التفسيرية، ثم تحوّله إلى أيديولوجيا من خلال مَأسسة الوعي بضرورة تحييد الدين عن الدولة. لقد ميّز بشارة بين صيرورات مختلفة في عملية العلمنة؛ إذ تمرُّ بعلمنة السياسة والمجتمع، وقبلها علمنة الوعي على مستوى الثقافة المجتمعية الضرورية للوصول إلى علمنة الدولة التي تضمن حرية ممارسة الدين بين الديانات والطوائف، وهذه العملية هي إجمالًا من صلب الحداثة كما يقول ماكس فيبر. بعد هذا النقاش الأولي المهم، يطرح بشارة سؤالًا جوهريًا عن ماهية العلمانية: هل هي نظرية بالمفهوم الأكاديمي للكلمة؟ أم هي فلسفة مكتملة الشروط التوصيفية لاعتبارها فلسفة؟ أم عقيدة من عقائد الحداثة؟ أم منظومة مقولات مترابطة منهجيًا تفسر تطور العلاقة بين الدولة والدين في السياق الأوروبي؟

يميل بشارة بداية إلى اعتبار العلمانية علمانيات متباينة، والعلمنة صيرورات، تختلف باختلاف الثقافات المجتمعية وباختلاف درجات التدين، فإذ المجتمعات الأكثر تدينًا تكون أقل علمنة من نظيرتها الأقل تدّينًا. كما يؤكد أيضًا أن أصل كلمة «عَلمانية» من عَالم، وتعني عصرًا وحقبة زمنية، وأنها ليست من العِلم (بكسر العين) أي إضفاء صفة العِلمية على الرغم من أنها تشترك مع مفهوم العَلمانية (بفتح العين) في اعتبار أن كليهما يعمل على نزع صفتي السحرية والقدسية عن الظواهر الفكرية. لكن المفردة اكتسبت دلالة

«الزمني» أو «اللاديني» أو «الدنيوي» و«اللاروحي» من خلال عملية التحوُّل إلى مصطلح، ثم إلى مفهوم شكّل أداة تحليلية في العلوم الاجتماعية، وهي الدلالة التي بقيت في أكبر المعاجم العالمية مثل **معجم أكسفورد**. إن الجدل المتعلق بإضفاء صفة العِلمية من عدمها على مفهوم العَلمانية يتحدد بوضوح عند اعتبار أن ليس كل عَلمانية عِلمًا، لكن كل عِلم بالضرورة كما يعتقد العلمانيون هو نتاج نشاط فكري علماني، أي دُنيوي؛ يفكر بالأشياء من خلال قوانينها ولا من خلال قوى غيبية خارقة تحركها وتتحكم فيها.

في سياق الإجابة عن سؤال ماهية العلمانية، يرفض بشارة اعتبار العلمانية فلسفة، وهو الموقف الذي عبَّر عنه في نقده لعادل ضاهر وكتابه **الأسس الفلسفية للعلمانية**[37]، الذي يعتبر العلمانية موقفًا فلسفيًا إبيستيمولوجيًا يتلخص باستقلال العقل ومرجعيته المطلقة في المعرفة النظرية المطلقة. لكن القول باستقلالية العقل لا يُميز العلمانية بوصفها فكرًا، وحتى لو صحّ ذلك، فلن يجعل منها فلسفة، لأن هناك موقفًا فلسفيًا عقلانيًا وموقفًا فلسفيًا تجريبيًا وآخر ريبيًا وضعيًا، وهي ليست مقاربة للدين ولا هي موقف منه، «بل هي مقاربة للدنيا، وللدين بصفته جزءًا من الدنيا فحسب»[38]. يقارب، عادل ضاهر العلمانية من زاوية المعرفة الفلسفية التي تُعنى بالبحث العلمي في الدين من دون اتخاذ أيّ موقف حاسم أو ردَّة فعل تجاهه؛ إنها العلمانية الصلبة بتعبير ضاهر. وهنا، يلتقي مع محمد أركون في نظرته إلى العلمانية التي يعتبرها فلسفة تبحث في الظواهر بمنهج علمي بما فيه الدين. لكن المفكر المصري عبد الوهاب المسيري لا يؤيد هذه المقاربة الأركونية للعلمانية التي تجمع بين ما يُسميه المسيري «الإنسانية الدينية» و«الإنسانية العلمانية»، أي التوفيق بين البعد الإيماني والبعد العقلاني في مسيرة البحث عن الحقيقة، ثم ينطلق في تقعيده لما يسميه «العلمانية الشاملة» و«العلمانية الجزئية».

ينطلق المسيري في مقاربته للعلمانية الشاملة من منطلق الخطر الذي ستُخلِّفه على الإنسانية، على اعتبار أن العلمانية الشاملة، تُشيِّئ العالم وتنفي البعد الغيبي الروحاني المتجاوز، وتُقدِّس في المقابل المادة والجسد والاستهلاك، ويغترب فيها الإنسان عن جوهره، ويتحوَّل عقله إلى أداة فحسب. لقد اعتمد المسيري على الخلاصات النظرية لمدرسة فرانكفورت،

خصوصًا **جدلية التنوير** لثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، وكتاب **الإنسان ذو البعد الواحد** لهربرت ماركوزه، وعلى «نقد الاغتراب» عند فيورباخ وكارل ماركس، ليُبين أن «العلمانية الشاملة هي الإمبريالية التي قامت بترشيد الإنسان الغربي في إطار الأنموذج المادي، وجيشت الجيوش ثم غزت العالم وحوّلته إلى مادة استعمارية يوظفها الإنسان الغربي بوصفه الأقوى لمصلحته»[39]. يُعيد المسيري، في الحقيقة، ما أسفرت عنه النقاشات والمجادلات النقدية للفكر الغربي من داخل الإطار الغربي نفسه الذي تجاوز في ما بعد النظريات الشوفينية للظواهر المعرفية، وهنا تكمن قوة الحداثة الغربية التي تُوفر الإمكانية للنقد والنقد المضاد. لقد أغفل المسيري «الآثار الإيجابية للتطوّر العلمي، كما يهمل التطور الثقافي والروحاني والأخلاقي في الغرب. في حين أن المطلوب هو رؤية الصيرورة التاريخية والتطوُّر الفكري وتركيب الظواهر وخصوصية الموضوع الذي يجري بحثه»[40].

ثانيًا: مقدمات العصر الوسيط

لا تخلو عملية الرجوع إلى تاريخ الأفكار وجرد صيرورة تطوُّرها في سياقيها السياسي والاجتماعي من مخاطر وصعوبات، خصوصًا عندما يتم هذا الجرد في حقبة زمنية طويلة وممتدة، وتتسم بالغموض وكثرة الأحداث مثل العصر الوسيط. لكن هذه المهمة الصعبة أصبحت ضرورية، ولا بد للمؤلِّف من أن يتناولها، خصوصًا أنه يطرح موضوع تشكُّل الوعي الأولي للعلمانية والعلمنة في السياق المسيحي، وهو ما دعاه إلى الرجوع إلى العصر الوسيط وبداياته حين كانت الأحداث التي عرفها، والتي تطوّرت في ما بعد إلى حدود عصور النهضة، مهمة في مساهمتها في تبيان العلاقة بين الكنيسة والدولة، وبين الكنيسة وأقطابها، ثم مساهمة هذه الأطراف كلها في تأسيس دولة الوطنية الحديثة، أكان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

تمثل مرحلة تغوُّل الدولة الرومانية وتحوُّلها إلى قوة إمبراطورية، إحدى سمات البدايات الأولى للعصر الوسيط وأهمها، ففيها ظهرت الدولة الرومانية في سياق نشوء روما، وبدأت ديانة سياسية، ثم تطوَّرت من كيان سياسي

وديني إلى إمبراطورية تضُّم ديانات متعددة، وتنوَّعت الآلهة في داخلها وأصبح المشترك هو عبادة الإمبراطور نفسه. وكانت هذه الصيغة التوليفية للدين في السياسة أحد أسباب صراع الكنيسة مع الإمبراطور الروماني. فقد كانت الكنيسة ترى الشأن الديني منفصلًا عن الشأن السياسي؛ فالأول داخلي وأخلاقي، أما الثاني فهو شأن سياسي مدني. لكن قبل هذا الصراع بين الكنيسة والدولة، مرَّت الكنيسة المسيحية بتطورات عدة يصعب حصرها. فقد انطلقت كجماعة دينية خارج الجماعة السياسية، وتطوَّرت إلى جماعة موحَّدة تجمع بين الجماعة الدينية والسياسية في العصر الوسيط. كان مطلب هذه الجماعة في العهد الإمبراطوري القوي هو المساواة مع باقي الديانات من ناحية تعامل الدولة، قبل أن تتحول إلى ديانة الإمبراطورية الوحيدة في مرحلة اعتراف الدولة بها على أنها ديانة رسمية. إلا أن المرحلة الأهم في تاريخ الكنيسة المسيحية كانت بداية انهيار الإمبراطورية الرومانية (البداية الفعلية للعصر الوسيط)، وحلول النظام الإمبراطوري في جسد الكنيسة الكاثوليكية التي تفوَّقت على الدُويلات الناشئة كشرعية تاريخية وكيان منظم، والتي سرعان ما تحوّلت إلى إمبراطورية قوية ذات سلطات واسعة ومالكة لثراء فاحش، الأمر الذي ساهم في نشوب خصومات من داخلها تدعو إلى العودة إلى أصل المسيحية المنحازة إلى الفقراء والبسطاء.

يُعتبر القديس أوغسطين[41] أحد الآباء المؤسسين للاهوت المسيحي المنتشر في العصر الوسيط، إذ مثَّل كتابه **مدينة الله** الذي كتبه بين عامي 413 و426 تصورًا جديدًا لمفهوم التاريخ. وفيه قسّم التاريخ إلى دنيوي ومقدَّس، واعتبره تاريخًا متقدمًا ومستقيمًا نحو الخلاص الأبدي، بخلاف فكرة التاريخ اللولبي الذي يدور في حلقات من الطفولة إلى الشيخوخة، ثم الانحلال والبدء من جديد إلى ما لانهاية، كما تصوَّره القدماء من اليونانيين والرومان. ويعطي هذا التقسيم اللاهوتي للتاريخ مدينة السماء أهمية على حساب المدينة الأرضية التي تكمن أهميتها في جعل مواطنيها يمارسون شعائرهم الدينية بحرّية، ما يدل ضمنيًا على عدم رغبة الكهنة في الاستيلاء على الدولة وعلى تطويعها لمصلحتهم. سوف يتغير هذا الفكر، في المقابل، في عهد يوناس أسقف أورليان (760 – 841) الذي جمع السلطتين الزمنية والروحية في الكنيسة، «لكنه دافع عن أولوية الإمبراطور على الكهنوت في داخل الكنيسة

ذاتها»[42]. وسوف يتطوَّر هذا الموقف السائد من حالة التآلف بين شخص الكاهن وشخص الملك إلى حدود القرن الثالث عشر، إذ بلغ قمته في عهد البابا إنوسنت الثالث (تولى البابوية بين عامي 1198 و1216)، الذي أسَّس نوعًا من الملكية البابوية التي تتحكم في السياسات الإمبراطورية لروما، والتي تُقدّم البابا ملكًا يحكم الكنيسة والدولة معًا.

إن التحول الأهم في تاريخ الكنيسة (بعد الانشقاق الكبير في عام 1054 في الكنيسة إلى شرق وغرب أو ما بات يعرف بالأرثوذكسية والكاثوليكية) كان في أوج قوة الملكية البابوية، وهو ما حدث مع نهاية القرن الثالث عشر المتمثل في ظهور التيارات الكنسية المعارضة؛ إذ بدأت تتكون وتنتظم في شكل جماعات دينية تدعو إلى العودة إلى أصل المسيحية المتَّسِمة بالزهد والفقر ونبذ مظاهر الثراء البابوي. سمّت الكنيسة هذه الحركات الهراطقة، وهي نوعان: أتباع فالدو (Peter Waldo) والكتاريون (Cathars)، وانتشرت هذه الحركات في إسبانيا وجنوب فرنسا وشمال إيطاليا وجنوب ألمانيا؛ إذ آمن الفالديون بحياة الزهد والتقوى، في حين أسَّس الكتاريون كنيسة لهم رافضين العهد القديم والكاثوليكية وآمنوا بسفر المزامير وبالطبيعة الإلهية للمسيح.

سيكون رد الكنيسة قويًا، وستظهر مباشرة محاكم التفتيش التي تُعِدّ فيها السلطات الدنيوية لائحة الاتهام وتُحقّق وتُصدر الحكم وتنفّذه. وستنتظم هذه المحاكم في عهد البابا إنوسنت الرابع، وستقام محاكم التفتيش الأولى في عام 1232، ثم تبعتها حملات تطهير وحرق استمرت إلى حدود عام 1274. ونشير هنا إلى أحد أعمدة اللاهوت المسيحي في هذه المرحلة هو الفيلسوف توما الأكويني[43] الذي قلّل من سلطة الدولة في شؤون العقيدة، حين اعتبر الإيمان قضية طوعية، ودعا إلى تبشير الوثنيين واليهود مع عدم التسامح مع طقوسهم، بينما كان موقفه قاسيًا تجاه الهراطقة لأنهم، بحسب اللاهوت التومائي، «يعرفون الحقيقة، لكنهم يتنكرون لها، ويعرفون الدين القويم لكنهم يَزيغون عنه ويشوِّهونه»[44]. انتشر عدد من حركات الهرطقة، بتعبير الكنيسة، وهي في الأصل حركات دينية سرعان ما تحولت إلى حركات احتجاج اجتماعية كما حدث مع الكتاريين والفالديين في الكاثوليكية، وحركة جون ويكليف[45] (John Wycliffe) في إنكلترا، ويان هوس[46] (Jan Hus) في

تشيكيا، وحركة توماس مونستر في ألمانيا، وسيكون لهذه الحركات الدور الكبير في ظهور حركات الإصلاح الديني التي سيقودها مارتن لوثر. ستفقد الكنيسة في ما بعد قوّتها الإمبراطورية، وستنشق عنها دويلات عدة، وستظهر الحروب الصليبية في محاولة ردع الاختلاف الداخلي وتوحيد الصف الذي فشل مع جميع المحاولات التي قادتها الكنيسة. ومع حلول عام 1347، سينتشر الطاعون في شتى بقاع أوروبا التي ستفقد نصف سكانها وستتضرر البابوية كثيرًا؛ إذ أصبحت تحافظ على الحد الأدنى من المؤسسات السياسية والاجتماعية، وهنا وصلت الإمبراطورية البابوية إلى نهايتها.

تمثلت الثقافة السائدة في العصر الوسيط التي ساهم في تشكيلها فلسفيًا اللاهوت المسيحي، بأن الزمن يتقدم نحو الخلاص الذي سينتهي قريبًا بقدوم المسيح. ولقد اشتغل اللاهوت المسيحي لإثبات ذلك من خلال محاولة وضع نبوءات وعلامات لنهاية التاريخ اعتمادًا على الأسفار المختلفة كـ «نبوءة إشعياء» في العهد القديم ورؤيا «يوحنا اللاهوتي». لكن التحوُّل الكبير في الفكر الفلسفي للعصر الوسيط بدأ في التغير مع ترجمة جلّ أعمال أرسطو إلى اللاتينية بين عامي 1140 و1280، والتي مثّلت مصدرًا جديدًا للفكر اللاهوتي المسيحي الذي سينتعش فلسفيًا من خلال هذه العملية. إن الأهم في عملية الترجمة هذه أن عملية مثاقفة قد حصلت كان وراءها ابن رشد الذي اعتُبر أحد الوسطاء البارزين في تلك العملية، فقد قدّم تفسيرًا أفلاطونيًا لأرسطو، وساهم في تقريب المسيحية والإسلام حين اعتبر أن الله هو المُحرك والسبب الأصلي لجميع الأشياء والعقل الخالص والخير الكلي.

كانت عملية اكتشاف أرسطو لدى المسيحية حدثًا عظيمًا ساهم، وفق بشارة، في ظهور «الفلسفة السكولاستية في نهاية العصر الوسيط [...]، وهي أعظم مشروع مصالحة كلامية بين الفلسفة والنصوص المقدسة. وهي الفلسفة الوسيطة التي قاد نقدها إلى فكر الحداثة»[47]. إلا أنه حدث نقد مبكر ومهم للفلسفة السكولاستية قاده تيار لاهوتي كلامي يُعرف باللاهوت الإسماني (Nominalist) على يدي وليام أوف أوكام «الأوكامي» (William of Ockham) (1266 – 1308م). كان الاختلاف البارز بين الإسمانية والسكولاستية هو أن الله ليس «محركًا أوّل، كما قال أرسطو، يفعل في العالم

عبر سلسلة من الأسباب على أنواعها فحسب، بل هو سبب كل شيء على حدة، إنه السبب المباشر خلف أي حدث فردي»[48]. لقد ساهمت هذه المناقشات الفلسفية واللاهوتية المعقدة في بروز بوادر عصر النهضة: دانتي (1265 – 1321) في إيطاليا، وشكسبير (1564 – 1616) في بريطانيا، إذ بدأت تظهر، وفق بشارة، نخبة ثقافية جديدة عُرفت في ما بعد بالمثقف الدنيوي النهضوي المهتم بالثقافة والآداب الكلاسيكية اليونانية والرومانية، ونشأت خلالها اللغات والآداب القومية والدولة الوطنية والكنائس القومية، وتبلورت فكرة الحق الطبيعي لتحلّ محلّ فكرة الحق الإلهي، ثم ظهرت بوادر النهضة العلمية التي بدأت تُرجع العقل إلى مجالات التجربة العلمية والإنسانية بعيدًا عن الدين وغُنوصات اللاهوت المعقدة.

ثالثًا: النهضة والأنسنة الكاثوليكية ومركزية الإنسان

انطلقت بواعث النهضة الأوروبية من المدن الإيطالية التي شهدت نمو النشاط التجاري وظهور بواعث الأنسنة وعصر العقل، خصوصًا في القرنين السابع عشر والثامن عشر بحسب المؤرخين، على الرغم من أن بعضهم يعتبر أن بداية النهضة تزامنت مع مرحلة أزمة العصر الوسيط، كما يذهب إلى ذلك المؤرخ ياكوب بوركهارت (Jakob Burckhardt). فقد ازدهرت حركة فكرية وأدبية وفلسفية مهمة ارتكزت على الرجوع إلى الإرثين الفكريين اليوناني والروماني، وانتشرت الدراسات الأدبية والفلسفية والإنسانية عمومًا على نطاق واسع، وظهر ما يسمّى شعر النهضة الذي يستمد مادته من نقد الكنيسة والدين عمومًا، والعودة إلى الشعر اليوناني والروماني. كما زاد الاهتمام بالأساطير اليونانية والرومانية، ما مهّد لنشوء علم دراسة الأساطير، وزاد الاهتمام باللهجات المحلية وتحويلها إلى لغات قومية عبر إحيائها في النشاط الأدبي المتنوع. لكنّ عمليتَي إحياء اللهجات المحلية والاهتمام بالتراث ما قبل المسيحي أدّتا إلى الصدام مع الكنيسة، واحتاج الأمر إلى وقت طويل حتى انتعشت اللغات المحلية على حساب اللغة اللاتينية وظهور الدول الوطنية المستقلة عن الكنيسة. وتُرجم الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية، ومن ثم نشأ ما يسمّى الكنائس الوطنية.

مثّل جل هذه التمظهرات تربة خصبةً لانتعاش التفكير العقلاني الذي نشأ بطبيعة الحال خارج أوروبا، وإنما ازدهر في أوروبا بسبب ظهور «العلم الحديث الذي وضع الأساس لتطوير العقلانية وتحويلها إلى فكر سائد بفعل أساليب الإنتاج والإدارة الحديثة وفي مركزها العلم»[49]. في نشوء الدولة الوطنية والقومية، رجع بشارة إلى أدبيات الشاعر والسياسي دانتي أليغيري[50] صاحب كتاب **في الملكية** الذي فصل بين الكنيسة باعتبارها مؤسسة روحية والدولة باعتبارها مؤسسة سياسية؛ إذ أراد إنشاء إمبراطورية قوية خارج الكنيسة، وراهن على إحياء الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وحدَّد مهمة الكنيسة في إرشاد الناس إلى طريق الجنة فحسب، لا أن تُدير شؤون الناس السياسية.

بعد ظهور النزعة الإنسانية وانتشارها، بدأ ما يسمى الفن التشكيلي المسيحي الذي يُمجّد الإنسان، وحصل تحوُّل في موقف الكنيسة من الفنون عمومًا، إذ انتشر هذا الفن في الكنائس والكاتدرائيات والأديرة، في حين اعتبره الإصلاحيون بزعامة مارتن لوثر أحد وجوه فساد العقيدة الكنسية وزيغها عن المصادر الأصلية للدين المسيحي.

لم تنشأ الأنسنة خارج المسيحية، تلك الأنسنة التي لاحظ بشارة مراحلها بدءًا من المرحلة الإيطالية ببترارك (Francesco Petrarca) في الأدب مرورًا بمارسيليو فيتشينو (Marsilio Ficino) في الفلسفة ونيكولو مكيافيلي في علم السياسة، إلى المرحلة الأوروبية الشمالية ونماذجها نيكولاس كوزانوس (Nikolas Kusanus) وإيرازموس (Desiderius Erasmus Roterodamus) وكان الأنسنيون مسيحيين فعلًا، واعتَبروا جميعهم اللاهوتَ القروسطي المتأخر تشوُّهًا في المسيحية الناجم عن تأثير أرسطو وابن رشد. ويرجع بشارة النزعة الرئيسة للأنسنة في التدين الكاثوليكي إلى نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة حين بدأ الأنسنيون الكاثوليك يُروِّجون أن المحبة والروح هما أساس الدين.

رفضت الأنسنة الكاثوليكية اللاهوت السكولاستي والإسماني، وانتقدت الفساد في داخل الكنيسة وسلطة الإكليروس في الوساطة بين الله والإنسان، لكنها وُوجهت بنقد الإصلاحيين البروتستانت الذين يدعون إلى الرجوع إلى

النص المسيحي الأصلي واعتبار الفرد مؤمنًا لا صاحب إرادة حرة في الخلق والإبداع. ونشدّد هنا على الجدال الذي كان بين إيرازموس باعتباره أنسنيًا كاثوليكيًا، ولوثر باعتباره إصلاحيًا بروتستانتيًا، للوقوف على أهم جدال فلسفي وديني بين قطبي الأنسنة والإصلاح الديني. ففي كتابه الموسوم **حرية الإرادة**، يدافع إيرازموس عن حرية الفرد في الاختيار بين الشر والخير وفي تقرير مصيره، وفي الوقت نفسه يدافع عن استمرار الكنيسة على أنها مؤسسة تراعي وحدة الدين وإجماعها في فهمه. ويَرُدّ لوثر بقوة في كتابه **الإرادة المستعبدة**، فيرفض منطق إيرازموس الريبي وعقيدته، ويُؤكد ضرورة الرجوع إلى النص المقدس ورفض الوساطة بين الله والإنسان، وفي أن الفرد قادر وحدَه على فهم التعاليم الدينية من خلال التجربة الفردية الإنسانية.

لم يكن الفكر الأنسني، بطبيعة الحال، فكرًا علمانيًا، بل هو رؤية إنسانية للدين، ساهمت في نشوء البدايات الأولى لصيرورة علمنة الوعي، ومن تمظهراته: إعادة الاعتبار للإنسان في مثلث الله والإنسان والكون، ثم الإيمان بالتسامح والحوار الديني من أجل وحدة المسيحية، والتخفيف من تعقيد المجادلات العقدية، ثم الاعتراض على تدخل الدولة في فرض العقيدة.

كان عصر النهضة عصرًا دينيًا بامتياز، شهد أهم مراحل تطوُّر الفكر واللاهوت الكنسيِّين. وشهد في موازاة ذلك ازدواجية في تطوُّر الآداب والفلسفة والفنون التشكيلية من جهة، وقيام حركة نقدية إصلاحية من داخل الكنيسة، وهي حركة مارتن لوثر السلفية الأصولية من جهة أخرى. بل أكثر من ذلك، ظهر اهتمام واسع بالتقاليد الريبية اليونانية، لكن السلفية الكاثوليكية استغلتها لضرب التوجُّه المشكّك في اليقين الإيماني المسيحي. وبالموازاة، تبنى الاصلاحيون الكاثوليك الذين يُشككون في يقينية قراءات النصوص المقدسة التي تُقدمها الكنيسة على أنها يقينيات لا تقبل السؤال، المنهج الريبي، أي إن الصراع كان بين استخدام الأنسنة الكاثوليكية والسلفية الأصولية المنهج الريبي في الدفاع عن الكنيسة أو محاربتها. لكن اقتناعًا بالمنهج الريبي بوصفه فلسفة حدث في آخر الأمر لدى نخبة المثقفين الصاعدة خارج المؤسسة الدينية التي سوف تختلف في ما بعد في استخدام الريبية للوصول إلى اليقين العقلي أو إلى اليقين الإيماني.

في أثناء نشوء البدايات الأولى لعلمنة الوعي التي تحدَّثنا عنها في سياق حركة الأنسنة، برز في الحقيقة اتجاه آخر من اتجاهات العلمنة التي بدأت خلال عصر النهضة هي علمنة السياسة. ويُعتبر مكيافيلي أول من تصوَّر السياسة علمًا مستقلًا على المستوى النظري. وارتكز اهتمام مكيافيلي على أسباب نشوء الدولة واستمرارها، ولم يكن يهتم بالدين ولا باللاهوت إلا في سياق إخضاعهما للدولة ومساهمتهما في تقويتها، واعتبر الدولة والقانون ضرورة ملحة لقَوْنَنَة المجتمع واجتناب الحرب والفوضى، وأن الله مَنح البشر حق اختيار تسيير شؤونهم بأنفسهم. وبهذا المعنى، ينفي مقولات اللاهوتيين عن الاختيار والقدر والحرية وغيرها. لقد قام بتحييد مجال الدين والأخلاق، وتعامل مع السياسة من زاوية التفكير العقلاني والممارسة التجريبية، أما الدين فقد نَظر إليه على أنه وسيلة للتحكم لإثبات سلطة الحكام من دون السماح للسلطة الدينية بتجاوز السلطة السياسية أو تطويعها.

من هنا، كانت البدايات الأولى لنشوء الفكر الوطني. فمكيافيلي «يرى في تأسيس الدولة فضيلة، أو خيرًا قائمًا بذاته لضمان الأمن والتعبير عن مجد الأمم وعبقريتها»[51]. إلا أن على الرغم من تنامي الاهتمام بالسياسة على أنها علم مستقل مع مناقشات مكيافيلي التي دوَّنها في كتابه **الأمير**، فإن في الإمكان اعتبار كتاب **ليفيثان** لتوماس هوبز الذي عاش بعده بقرن، «التأسيس الأهم للمجال السياسي ونظرية الدولة المنفصلة عن الدين في الفلسفة الغربية»[52]. وارتكزت نظريته على فكرة الخوف باعتباره مصدر كل شيء؛ فالخوف على النفس والمال والعرض وغيرها هو الباعث على التنظير العلمي ومحاولة اكتشاف العالم، ثم التنظيم في شكل الدولة لدحض المخاوف البشرية كافة.

رابعًا: الإصلاح الديني

تُعتبر هذه الفترة إحدى أهم الحقب الحاسمة في تاريخ أوروبا، نظرًا إلى أن نشوء حركة الإصلاح الديني البروتستانتي والانشقاقات الداخلية المتوالية التي شهدتها أوروبا في ما بعد ساهمت في بروز بوادر علمنة الوعي الديني ونشوء الدولة الوطنية وبداية الاكتشافات العلمية ونهاية عصور الفاشيات

الدينية. لكن ثمَّة سؤالًا مهمًا يُطرح عند محاولة دارسي تاريخ الأفكار تحديدَ زمن بداية الإصلاح الديني على النحو الآتي: هل بدأ الإصلاح الديني مع حركة مارتن لوثر فعلًا؟

يرى بشارة أن «البداية الفعلية لحركة الإصلاح الديني لم تكن مع مارتن لوثر»؛ لأنها بدأت قبل قرنين تقريبًا مع حركة جون ويكليف وبعده يان هوس حين انطلق ويكليف من معارضة السلطة الدنيوية لرجال الدين وضد ملكيتهم، و«دعا عمليًا إلى 'علمنة' أملاك الكنيسة، كما أكَّد سلطة الملوك الدنيوية، وبأنها تقوم بالحق الإلهي. واعتبر أن الكنيسة رابطة مؤمنين غير مرئية»، بمعنى أنها غير محتاجة إلى رئيس فعلي ومرئي[53]. ظهر يان هوس في ما بعد، ليرى أن الإيمان وحده الذي يُخلص الإنسان بنعمة إلهية لا الأعمال التي توصي بها الكنيسة، وأن مراسيم البابا لا تستحق الطاعة إلا إذا وافقت الكتاب المقدس وشريعة المسيح[54].

اعتُبر ويكليف وهوس هرطوقيين، وقامت الكنيسة بتصفيتهما، ثم جاء في ما بعد مارتن لوثر الذي جمع أفكارًا من رهبة الحياة الجديدة، وبعض أفكار الأنسنيين والإسمانيين، علاوة على العودة إلى فكر القديس أوغسطين بشأن الخطيئة وفساد الجنس البشري. ساهمت عوامل عدة في انتشار فكر مارتن لوثر وحركته؛ منها ما هو سياسي (إذ ساعد الظرف السياسي التاريخي لوثر على التحول إلى قائد مذهب ديني بارز)، ومنها ما هو ديني لاهوتي (إذ كان لوثر يتحرك على نمط الأنبياء المصلحين لا باعتباره فيلسوفًا أو ثيولوجيًا)، ومنها ما هو ثقافي أدبي (بداية طباعة الكتب وترجمته الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية) وغيرها. يعتمد فكر لوثر على تأكيد أحقية الإيمان على العقل في العلاقة بالخالق، وهذا يتضمن حرية الضمير، لكنه في الوقت نفسه يُنكر حرية الإنسان ويجعل إرادة الله الكلية نافية لها، كما يَتشدد في التزامه حرفية النص وفي تأكيده دور الكنيسة على أنها رابطة لنخبة المؤمنين[55]. ساهم فكر لوثر هذا في «دَنيوة» الدين وإدخاله في حياة الناس الاجتماعية، وفي فَردَنة الإيمان من خلال تأكيد كيان الإنسان الفرد، كما ساهم في إطلاق التنافس الاقتصادي، جراء السماح بمصادرة أملاك الكنيسة وعَلمنتها. لقد كان لموقف البروتستانتية من الفنون، عبر مَنعها في الكنائس وإخراجها إلى حيز الممارسة

الدنيوية، ومن اعتبار الفرد كائنًا مستقلًا يمكنه أن ينهل مباشرة من الكتاب المقدس من دون واسطة، تأثير مباشر في بداية تنامي الوعي العلماني.

أما موقفه من الدولة فكان أكثر أصولية من فكره، فقد إذ دوّن كتابًا سمّاه **السلطة الدنيوية: إلى أي مدى يدين الإنسان لها بالطاعة**، وآمن بأن الله خلق «السلطة الدنيوية للحفاظ على النظام والسلم وحماية مخلوقات الله من الأذى وإنشاء السلام اللازم كي يعيش الناس حياتهم ويكون بالإمكان إعلاء كلمة الله والتبشير بها»[56]. لكنه ينفي، في المقابل، إجبار السلطة الدنيوية الأفرادَ على الإيمان لأنه أمر خارج عن سلطتها، في حين أن هؤلاء الأفراد يمكنهم التمرد على الحكومات متى حاولت فرض الإيمان بالقوة، لكن على نحو سلمي فحسب. إن ما يميز فكر لوثر هو أن هدفه ليس إقامة الدولة أو الاستيلاء على السلطة، بل هدفه «إصلاحي ديني» يهدف أساسًا إلى الخلاص الديني المنشود، وهنا يفصل بطريقة أوغسطين «بين مملكة العالم التي لا بد من أن تستخدم الدولة فيها العنف لحماية المجتمع من شر البشر، ومملكة الله التي يحكمها يسوع المسيح على مبدأ الإيمان والروح القدس»[57].

ظهرت في موازاة حركة لوثر مدارس إصلاحية عدة في مناطق أوروبية مختلفة، منها حركة أولريخ تسفنغلي (1484 – 1531) (Ulrich Zwingli) في زوريخ بسويسرا، وكانت حركته أكثر جدارة في اعتمادها على السلطات الزمنية أو سلطة الدولة، وفي تشديدها على الأخلاق وفرضها وتعميمها على الجميع، وهنا ينفي عمليًا فكر لوثر الداعي إلى خصخصة الإيمان. لقد كانت لحركة تسفنغلي أهداف سياسية ودينية في الوقت نفسه؛ إذ عمد إلى إصلاح المجتمع والكنيسة معًا من أجل إقامة دولة ثيوقراطية واحدة وجمهورية مسيحية في زوريخ[58]. والحركة البارزة الثانية، كانت حركة جان كالفِن (1509 – 1564) في جنيف، وهو مُؤلف كتاب **أسس الديانة المسيحية**، الذي «أوصل الدولة الدينية في جنيف إلى المدينة/ الدولة البروتستانتية الأنموذج»[59]. فقد مارس دكتاتورية دينية مطلقة بإخضاع الحُكّام الدنيويين للرعاة الدينيين الذين يجمعون السلطة الدينية والسياسية معًا.

نشأت من داخل حركة الإصلاح الديني تمردات أصولية وروحانية عدة، وخلَقت دينامية فلسفية ولاهوتية ناشطة، كما أدت إلى نشوء حروب

وتصفيات، بل اتُّهم الكثير منها بالهرطقة. وكان من أهمها حركة «الإخوان السويسريين» التي انطلقت في مدينة زوريخ، وشكّلت جناحًا راديكاليًا في صراعها مع الكاثوليكية، ونُعتت بتيار تجديد المعمودية في الكنيسة، وقُوبلت بالقمع الشديد بل بالتصفية الجسدية من لوثر وتسفنغلي اللذين تحالفا مع الحكام لقمع هذه الحركة الراديكالية. وفي الوقت نفسه، نشأت حركة ليليو سوتسيني (1525 – 1562) (Lelio Sozzini) الروحانية في مدينة بازل بسويسرا، وهو مؤسس مذهب «السوتسينية» الذي يؤكد العنصر الأخلاقي في الدين، وأن الإيمان بالخلاص وغفران الخطايا هو ما يميز المسيحية من الديانات التوحيدية الأخرى، وساهمت حركتهم، عبر نزعتهم التشكيكية في المؤسسة الدينية ورفض الإملاء الدولَتي في الشأن الديني، في تشكيل البدايات الأولى للحداثة وفي علمنة الوعي الأوروبي الحديث[65].

يتشعّب الحديث عن الإصلاح الديني، لكن في الأقل هناك محددات عامة وتوصيفات جزئية يمكننا إبرازها في الحديث عن مرحلة الإصلاح الديني باعتبارها حقبة وحركة دينية أو حركات دينية مختلفة ومتصارعة أحيانًا. يمكن القول مثلًا (وهذا ما ذهب إليه بشارة) إن الإصلاح الديني لم يكن نهضة خاصة بألمانيا، ولم يكن نهضة بالمعنى التجديدي للكلمة، بل حركة أصولية وحتى سلفية شكّلت بعودتها إلى الأصول أساس النهضة التي ستظهر لاحقًا. لكن هذه الحقبة اللاهوتية بامتياز، ساهمت عبر السجالات التي افتتحتها والانشقاقات التي عرفتها ونشوء الكنائس والحركات الأصولية الراديكالية والروحانية المعتدلة، في تأسيس علمنة الوعي الديني عبر فردنته وتخصيصه وتحييده، وهي الأساسات التي شيّد عليها عصر التنوير في ما بعد.

خامسًا: في نشوء منطق الدولة

ارتبطت العلمانية، بوصفها أيديولوجيا، بمنطق الدولة، وحتى صيرورة العلمنة كانت نِتاج تطوُّر نظرية الدولة. فقد نشأت فكرة الدولة في نهاية العصر الوسيط عبر حركة إحياء القانون والفكر السياسي الرومانيَّين ولا سيما

الرواقي، ثُم انتهاءً بتثبيت فقه الدولة وقوة السلطة وظهور المؤسسات الراعية لاستمرار الدولة باعتبارها كيانًا سياسيًا وسلطويًا. ومرَّت صيرورة تثبيت منطق الدولة بمراحل عدة منها ظهور فكرة الجمهوريات، وتطوُّر الملكيات الإقطاعية إلى الملكيات المطلقة، وانتهاءً بالحروب ثم التحوُّل إلى دولة المؤسسات التي وقع فيها تثبيت حقوق المحكومين وسلطات الحكام المضبوطة والفصل بين الشرعية الدينية والسياسية، أي علمنة الدولة نفسها. لقد حدث هذا التطور في تثبيت مفهوم الدولة الحديثة التي تَعني وجود كيان سياسي سيادي يمارس تشريع القوانين وضبط المجتمع واحتكار استخدام العنف، بين عامي 1100 و1600، أي تقريبًا خلال خمسة قرون من التطورات والحروب والسجالات الفلسفية واللاهوتية، والتي انتهت بالتنظير المباشر لفكرة الفصل بين الدين والدولة مع بداية «خضوع المؤسسة الدينية للدولة، الذي أنجزته الملكية المطلقة، وانتهاءً بتحييد الدولة في الشأن الديني»[61].

يمكننا، إذًا، استرجاع صيرورة نشوء منطق الدولة بدءًا من نهاية العصر الوسيط، ونشوء ما يسمى الجمهوريات، خصوصًا في مدن إيطاليا الحرة التي مزَّقتها الحروب في ما بعد وتنافست فيها أنظمة الحكم الاستبدادية والإقطاعية. ومثَّلت الخلفيات الفلسفية لفكرة الجمهورية والدولة، خصوصًا مساهمات مارسيليوس وأرسطو وبارتولوس[62] (Bartolus of Saxoferrato) ومكيافيلي، أحد أهم المنطلقات التي ساهمت في تشكيل منطق الدولة. فمارسيليوس[63] (Marsilius of Padua)، كما يؤكد بشارة، من المفكرين الكاثوليك الذين ساهموا في نشوء مبدأ الدولة، إذ أكَّد في كتابه **المدافع عن السلام** أن الدولة، وإن لم يذكرها بهذا الاسم، هي القادرة على المحافظة على الهدوء والسلم المدنيَّين، وفي المحصلة، منع الفتنة. وانتشر كتاب أرسطو **السياسة** الذي يدافع عن إمكانية نشوء الجمهوريات التي تكون السلطة فيها بأيدي الشعب، وحيث الحكام يحكمون باسم الشعب مدة موقتة. أما بارتولوس فقد نظّر عمليًا لفكرة الجمهورية المحافظة على السلامة العامة والأمن، عبر عملية إحيائه القانون المدني الروماني في كتابه **الطغيان**. في حين أن مكيافيلي أصبح اهتمامه مُنصبًا على فكرة الحرية وفضائل الحكم الجمهوري الذي أسَّس له في كتابه **مطارحات مكيافيلي** (1517 – 1518) (*Discourses on the First Ten Books of Titus Livius*) الذي انتقد فيه أخلاقيات المسيحية

المنافية لقيم الشجاعة والمبادرة والمجد. وعَرف القرنان السادس عشر والسابع عشر ظهور ما يسمى الملكيات المطلقة، خصوصًا في إنكلترا في عهد الملكة إليزابيث الأولى، حيث «الاعتقاد بوجود جسدين للملك [الإنسان والإله] وتفخيمه إلى درجة اقترابه من عقيدة طبيعتَي المسيح الإنسانية والإلهية»[64].

في التأسيس لمنطق الدولة بالمفهوم الحديث، لا يمكن التغاضي عن المطارحات التي حدثت بين حركة الكالفِنية[65] من أتباع وليام الأوكامي وحركة اليسوعيين[66] من أتباع «التومائية»؛ فالأولى تعتبر أن الشعب لم يتنازل عن السيادة لطرف آخر (قد يكون الملك)، بل فوّضه في السلطات، ويجوز له استرجاعها إذا أخلَّ الأخير بشروط التعاقد بين الشعب والسلطة، والذي بموجبه نُقلت السلطة. أما الثانية (اليسوعية)، فقد اعتبرت أن الشعب ينقل السلطات كاملة إلى الملك عند تتويجه ملكًا، أي إن الشعب هنا يتنازل للملك عن جميع سلطاته. وساهمت هذه السجالات في العودة إلى الفكر الروماني القديم الذي لجأ إليه كل طرف للدفاع عن أطروحته، وكانت هذه العودة «السكولاستية» مهمة نظرًا إلى مساهمتها في ما بعد في قيام منطق الدولة بالمفهوم الحديث ونشوئه.

بدأت فكرة التعاقد في الانتشار الواسع في ما بعد، وهي ليست مرتبطة بنظريات العقد الاجتماعي فحسب، بل لها جذور في الفكر الديني، خصوصًا في شأن تفسير علاقة الله بشعبه، وعلاقة الملك بالشعب في إطار هذا التعاقد، ثم في علاقة البابوية بالملوك في إطار عقود مبرمة أيضًا. فنجد في التوراة مثلًا، «محطات رئيسة هي عبارة عن عهود/ عقود متتالية بين الله وشعبه، مرة عبر نوح، وأخرى عبر إبراهيم وثالثة عبر موسى»[67]. وبعد تثبيت فكرة العقد، برز نقاش طويل في شأن الحق في الخروج ومقاومة الحاكم إذا أخلّ بالعقود، أو إذا حاول فرض عقيدة معينة على الناس. فقد دعا الكالفِنيون الراديكاليون إلى مقاومة الطُغاة، وارتكزوا على أبعاد دينية في إطار الدفاع عن عهد الله، وتحوّل المُعتقد نفسه عند جون لوك إلى ضرورة مقاومة الحاكم الظالم اعتمادًا على القانون المدني الذي يجيز طرد المعتدي إذا تعدّى حدوده المنصوص عليها في التعاقد المدني. وقد تَعلْمنَت في ما بعد نظرية التعاقد نفسها، وأصبحت

تضبطها قوانين المؤسسات ومبادئها.

أضيفت إلى سجالات الكالفِنية واليسوعية في فكرة الدولة، أطروحة أخرى ساهمت، على نحو مؤكد، في صوغ فكرة الدولة ومنطقها، وهي تتمثل في بروز عقلانية «الرواقية الجديدة» التي انتشرت في القرن السابع عشر، والتي اعتمدت على إحياء فكر آباء الرومان مثل سينيكا وتاسيتوس. وترتكز أخلاقية الرواقية الجديدة على رفع قيم الاعتدال في السلوك المدني وتهذيب النفوس وتمدين الأفراد، ومحاولة ضبط التوتر الاجتماعي. وهذه العقيدة (إن صح اعتبارها عقيدة) جاءت ردة فعل ضد الحروب وصعود الملكيات المطلقة، فهي نسبيًا فلسفة تهذيبية تحاول نزع سبب الصراعات وقوْننتها بل منعها أساسًا. واعتُبر بوستوس ليبسيون (Bostos Lipsiun) من أهم الداعين إلى فكر الرواقية الرومانية في الأخلاق الفردية والسياسة من خلال كتابه **عن الثبات** (*De Constantia*) الذي صدر في عام 1584.

اعتبر بشارة فكر الرواقية الجديدة من أهم الأفكار التي أثَّرت في نشوء منطق الدولة الحديثة، والتي انتشرت في القرن السابع عشر في صفوف الطبقات المتوسطة الموالية للدولة المطلقة، إضافة إلى دور جان بودان[68] في الدعوة إلى الملكية المطلقة القادرة على توحيد الصفوف ضد أعداء الدولة في كتابه **ستة كتب في الجمهورية** أو **في الكيان السياسي العمومي**. لكن الإضافة النوعية، بطبيعة الحال، كانت العمل الكبير لتوماس هوبز من خلال كتابه **مبادئ الفلسفة**؛ ففيه وضع قاعدة للسياسة على أنها حل لمعضلة الأخلاق والصراع على المواقف التي لا حلّ لها إلا في السياسة أو الدولة. فحالة الطبيعة التي يريد الإنسان أن يعيش فيها بسلام تؤدي، بالضرورة، إلى التصادم مع إرادات أخرى مختلفة. فالحل إذًا موجود في داخل الدولة القادرة على ضبط هذه النزاعات والصراعات من خلال تعاقدات وتنازلات.

سادسًا: الدين وبداية الاكتشافات العلمية

ظهرت البدايات الأولى للاكتشافات العلمية من رحم الدين، وفي سياقه نَمت الرغبة البشرية الملحة في معرفة الحقيقة، أكانت في داخل اللاهوت

الكنسي؛ أي الذي رعَته الكنيسة وأطّرته ورسَمت حدوده، أم الذي نشأ خارج الكنيسة؛ أي ذاك الذي قاده الفلاسفة والمفكرون العلمانيون الزمنيون بمفهوم الكنيسة. ساير الدين، كما يبين بشارة، عمليات العلمنة كلها التي تعرّض لها اللاهوت الكنسي الذي بدأ يخسر حدوده مع تقدم الفكر العلمي التجريبي، حتى تقوقع في مربع الفرد والله، بعد أن كان يسيطر على مربع الفرد والله والكون والطبيعة والأخلاق. بقي الدين بمعناه المعرفي المطلق إطارًا مرجعيًا قويًا لدى جل العلماء العلمانيين الجُدد الذين أسّسوا الجامعات، والذين أخرجوا السجالات العلمية والفلسفية إلى خارج الكنيسة والحلقات اللاهوتية الخاصة. في هذا الإطار، نطرح مجموعة من الأسئلة التي سنرى كيف أجاب عنها بشارة في إطار تتبُّعه عملية علمنة الوعي التي تعرّض لها الدين والعلم والفلسفة، والتي أفرزت لنا ما سُمي الحداثة. فما السياقات الدينية التي أفرزت الاكتشافات العلمية؟ وكيف تطوَّر الفكر اللاهوتي إلى فكر علمي ثم عقلاني في ما بعد؟ وكيف رُسمت الحدود الجديدة بين الدين والعلم والفلسفة بعد الصراعات التي شملت هذه الأنساق المعرفية؟

بداية، تطوَّرت العلوم الأوروبية منذ العصر الوسيط، وتحديدًا، في مرحلة الاطلاع على العلوم العربية وانتشار الترجمة من العربية خصوصًا، بعد إعادة احتلال ألفونس السادس[69] مدينة طليطلة، ومن خلال التواصل التجاري مع المدن الإيطالية في مرحلة الحروب الصليبية، ثم التواصل الفكري مع مثقفي بيزنطة الذين كانوا يتحدثون اليونانية، وانتشار الجامعات التي أصبحت لها صبغة قانونية مستقلة منذ القرن الرابع عشر. لكن الانفجار الأول وقع مع نشر نيكولاس كوبرنيكوس[70] ما سُمّي «علم الفلك الجديد» في عام 1543، والذي كان فرضية رياضية عن حركة الكواكب حول نفسها وحول الشمس. ثم جاء غاليليو غاليلي[71] الذي أثبت أن نظرية كوبرنيكوس ليست فرضية، بل تصوير للواقع، ومثَّل ذلك تهديدًا مباشرًا للكنيسة وتصوّراتها. اكتشف غاليلي قانون سرعة الأجسام الساقطة ووضع نظرية في فهم البقع الشمسية، في حين اكتشف الألماني يوهان كبلر[72] طبيعة المدارات حول الشمس ومهّد لاكتشاف قوانين الجاذبية. ونشأ نوع من الثيولوجيا الجديدة سمّاه بشارة اللاهوت العلماني؛ أي التنظيرات اللاهوتية التي يقوم بها الفلاسفة في شأن قضايا الله والطبيعة والإنسان مثل ديكارت وهوبز ونيوتن

ولايبنتز وباسكال، وهي القضايا التي كانت محصورة في رجال الدين.

عارضت الكنيسة الاكتشافات العلمية التجريبية التي كشفت زيف رؤيتها للكون، في حين لم تُعارضها عندما تُقدَّم على أنها نظرية أو فرضية لا أكثر. لذلك، أعدمت الكنيسة الراهب الدومينيكاني جيوردانو برونو[73] (Giordano Bruno) عندما أكّد أن الشمس ليست مركز الكواكب القريبة، وأنها نجم من نجوم أخرى تحيط بها كواكب، ويحتمل أن بشرًا يعيشون عليها. بخلاف التعارض الظاهر بين منطق العلماء المكتشفين ومنطق اللاهوت الكنسي، فإن العلماء المكتشفين أمثال غاليلي لم يروا تعارضًا بين العلم والدين، بل آمنوا بأن «النص المقدس صحيح دائمًا، وما يتحمل مسؤولية تخطئته هو التفسير الخاطئ لنصوصه، ولا سيما التفسير الذي تعارض مع العلم»[74].

اتّضح من خلال هذه التطورات أن العقلانية الفلسفية لم تكن الطريق التي أدّت مباشرة على نحو مستقيم إلى تطوُّر العلوم، بل العكس تمامًا، إذ وقفت الفلسفة التي كانت متماهية مع اللاهوت قبل أن ينفصلا، ضد العلم التجريبي الجديد، ومثال ذلك هو وقوف أساتذة الفلسفة في بيزا وفلورنسا ضد غاليلي، فاعتبروا عمله تهديدًا لفيزيائهم الفلسفية. لقد «اقتحم العلمُ الحداثة قبل الفلسفة؛ فالبرهان عن وجود الله والبحث عن اليقين العقلي بواسطة الشك ليسا من مميزات عالم الفكر الحديث بالضرورة»[75]. يحاول بشارة أن يُثبت أن الفكر الحديث لم يبدأ مع ديكارت، بل بدأ مع فرانسيس بيكون (1561 – 1626) ورينيه ديكارت (1596 – 1650) وبليز باسكال (1623 – 1662)، وجميعهم منشغلون بالتفكير في إطار المسائل اللاهوتية. فقد عارض ديكارت الريبية فلسفيًا واستخدم المنهج نفسه لدحض الريبية من داخلها، في حين استخدم باسكال الشك للوصول إلى الإيمان اليقيني. لكن تتويج الثورة العلمية التي بدأت مع غاليلي جاء مع إسحق نيوتن في العلم الطبيعي، وبداية صوغ نظرية المعرفة عند جون لوك، التي بدأت بمحاولة الفلسفة الإحاطة بالوجود، إلى تأسيس نظرية في الفهم والإدراك. لم يفلح نيوتن الذي عزا تحقيق التوازن الكوني إلى تدخل مباشر من الله، في تفسير التنظيم التلقائي للكون، الأمر الذي انتقده جان لو رون دالامبير[76] أحد أهم فلاسفة التنوير الأوروبي الذي أكّد أن النظام الكوني ينظم ذاته ويصحح

انحرافاته تلقائيًا.

تَلت الاكتشافات العلمية التي حدثت في القرن السابع عشر انفجارات علمية أخرى مثّلت ثورة أخرى للعلم؛ كثورة علوم الأحياء ونظرية الكوانتوم الفيزيائية ونظرية النسبية، وعلوم الجينات الوراثية وغيرها، وكلها ثورات وقعت في داخل التفكير العلمي الذي ساهم تطوره في دحض السرديات الدينية الأولى وحصر مجالها. كما تطوّر العلم خارج التفكير الفلسفي، وعُلمِن بذلك التفكير الديني والتفكير الفلسفي معًا، وتطوّر من حصر نفسه في مجاله الخاص كما رَسمته له الكنيسة من قبل إلى حصر الدين في مجاله الخاص، لأن العلم اكتسح المعرفة مجالًا بعد مجال، وبذلك رسم المحددات الرئيسة لعصر الحداثة بامتياز. يمكن أن نقول، إذًا، إن العلم انتصر في صراعه مع الدين والفلسفة، بعد أن حاصرته الكنيسة بلاهوتها المطلق ورفضت دخوله عالمها، ورفضت معها الفلسفة «جزءًا كبيرًا من اكتشافاته المنهجية والمرجعية»[77].

كانت النتيجة الحتمية الأخرى التي وقعت في القرن السابع عشر هي بداية استقلال العقل بعد أن تعرَّض لعمليتَي علمنة وتحييد عن عالم السحر والماورائيات والفلسفة اللاهوتية. وساهمت في عملية العلمنة هذه الحركة التي قادها المثقفون والمفكرون العلمانيون الذين أخرجوا التفكير من أسوار الكنيسة والحلقات المغلقة إلى خارج الجامعات نفسها، حيث بداية النشاط العلمي التجريبي للعلوم الطبيعية وغيرها. أما القرن الثامن عشر فشهد «تشييد بنيان العقل النقدي المستقل والبحث في الاستقلالية الأخلاقية للإنسان وفي الطبيعة الإنسانية، وفي الوعي الديني كمجال قائم بذاته، وذلك كله خارج الرابطة الروحية المسيحية»[78]. كان موقف الكنيسة بعد عملية التشييد هذه التي رعاها وقام بها العلم، هو بداية حصر نفسها في مجالها الخاص وإيمانها باستقلالية العلم عن الدين، وبأن هدف الدين هو إحداث اللقاء المباشر بين المؤمن والله. وبذلك حَدثت القطيعة مع الرؤية الأخلاقية للدين التي تعتبر الدين مطلقًا في المطلق إلى اعتباره مطلقًا في النسبي، أي بداية الإيمان بالدين أنثروبولوجيًا، باعتباره متعددًا بتعدد الثقافات المحتضنة له. وبهذا حدث الفصل بين الإيمان بالله من جهة وفهم الإنسان للعالم المحيط به من جهة أخرى، وهنا حَدثت علمنة.

سابعًا: بين العقل في إطار الدين والدين في إطار العقل

توالت عصور الأنسنة والنهضة والإصلاح الديني ثم الاكتشافات العلمية، ورأينا كيف أن النظرة إلى الدين تغيّرت؛ أكان ذلك لدى النخبة من رجال الدين والمفكرين العلمانيين، أو لدى الشعوب الأوروبية. وشهدت أوروبا تحولات عميقة شملت طبيعة الدين الجوهرية وتساؤلاته اللاهوتية، ومدى قدرته على مسايرة تطوّرات العلم التجريبي واكتشافاته الثورية التي غيّرت مجرى التاريخ الإنساني الحديث. لكن ثمّة سؤالًا يطرح نفسه في علمنة الدين أو في تغيُّر الموقف من الدين: هل أدّت الاكتشافات العلمية والتحول الفكري إلى هذا التغيّر، أم التحولات الاجتماعية العميقة التي شهدتها أوروبا منذ القرن الخامس عشر وصولًا إلى القرن السابع عشر؟

يدافع بشارة عن الموقف الذي يربط السبب بتضافر العاملَين معًا، إذ أدّت عملية العلمنة الفكرية التي جرت بالتفاعل مع مأزق الجماعة وتفكُّكها التدرجي بمفهومها الأخلاقي الديني الذي مثلته الكنيسة، إلى تجاوز التفكير الديني والفلسفي معًا. ورافق ذلك نشوء المجتمعات الحديثة من خلال عملية التحديث التي عرفتها أوروبا عبر تطوُّر التفكير العلمي، فهو الذي أوجد أدوات معرفية جديدة في التعامل مع قضايا المجتمع والتاريخ الإنسانيَّين.

في المحصلة، أدى انتشار التفكير العلمي والمنهجية العلمية في معالجة القضايا إلى دراسة الدين علميًا بعيدًا عن نسق التفكير اللاهوتي. ونجد هنا مساهمات فلسفة ديفيد هيوم المهمة الذي قلّل من أهمية العقل كونه دافعًا للفعل البشري، وتبنّى «التجريبية العلمية فلسفيًا، وأكّد أنْ ليس من سبب للاعتقاد بوجود ما يقع خلف مدركاتنا الحسية، ولا توجد طريقة لنفي ذلك أيضًا، فهذا يقع خارج حدود المعرفة»[79]. تطوّر هذا المنهج عند هوبز الذي نظّر لما سمّاه «الدين الطبيعي»، باعتباره ظاهرة ناجمة عن الخوف من الظواهر الطبيعية، ما يؤدي إلى أنسنَتها في سبيل محاربة ذلك الخوف. في حين، اعتبر ما سمّاه «الدين الموجب» ذلك الذي تفرضه الدولة وسيلة لمنع تمردات ديانات لا

تخضع للدولة في إطار ما يسمى السيادة الشاملة للدولة.

مثّلت هذه المواقف الفلسفية المادية، في الحقيقة، امتدادًا علميًا للنقاشات القديمة التي أثارتها، ما سمّاه بشارة «اللاهوتية الإسمانية» التي اعتبرت الطبيعة هي الأساس الذي يؤثر الإنسان فيها ويتأثر بها من دون أن يؤثر في الله. كما مثّلت الفلسفة الطبيعية أساس التقليد الرواقي الذي انتقد اللاهوت المسيحي في اعتقاده أن الطبيعة هي الوجه الفاسد في الحياة، والذي تجد الحياة الروحية الأبدية. وتطوّرت فكرة الدين الطبيعي إلى اعتباره الدين الشرعي مثله مثل الدين الموحى به لأن مصدرهما واحد[80]. ونجد هذا الاعتقاد عند باروخ سبينوزا في كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** الذي اعتبر في نقده الأساطير التوراتية أن الإيمان الكوني هو ذلك الدين الإلهي الطبيعي المستنبط من طبيعة الإنسان، لا من الديانات المختلفة[81]. ستتعرّض هذه الفلسفة للنقد الجذري في نهاية القرن السابع عشر مع صعود جيل جديد من الفلاسفة الذين انتقدوا «الدوغما» لدى مفكري المنطق الطبيعي، ومنهم بيير بايل (1647 – 1706) أحد أولئك الذين مثّلت نقاشاتهم البداية المفصلية نحو عصر الأنوار. وقد اعتبر بايل الوحي مصدر اليقين الوحيد وليس العقل، بعد أن انتقد المنظومات الفلسفية العقلانية لدى ديكارت وسبينوزا ولايبنتز.

من هنا، إذًا، بدأت الصيرورة الأولى لعلمنة الدين أو التفكير الديني على نحو أدق، وذلك، بحسب بشارة، عبر واسطتين: تحديد الدين مجالًا لدراسته، ثم محاولة فهمه باعتباره ظاهرة بعينها. ومثّلت الحروب الدينية في أوروبا أحد أهم المصادر الفكرية لعلمنة الدين والدولة أو تحييد الدولة في الشأن الديني؛ وذلك برفض تدخل الدولة في فرض العقيدة الدينية واستخدام القوة في ذلك، وفي الدعوة إلى حرية العقيدة والإيمان واعتبارهما مسألة حرية فردية.

كانت مساهمة الفكر الإنكليزي في القرن الثامن عشر في صيرورة علمنة الوعي الديني الأوروبي بارزة بعدما اكتسح العلم المجالات واحدًا تلو الآخر، وتحوَّل الدين إلى موضوع للتفكير النظري، وبدأت الدعوة إلى تحييد الدين عن الدولة، خصوصًا لدى المذاهب البروتستانتية التي اعتبرت هذه

الدعوة غير منافية للإيمان الديني الفردي. ومن أبرز مفكري المرحلة جون لوك الذي حاول عقلنة المسيحية، وأسَّس مبدأ التعدد والتسامح بين المذاهب البروتستانتية المختلفة ورفض تدخل الدولة في حسم الخلافات المذهبية، ودعا إلى فصل الدولة عن الكنيسة؛ لأن المهمة الأولى الحفاظ على الخيرات والمصالح والسلامة الجسدية والملكية، أما الثانية فهي تجمُّع أو رابطة لأناس يشتركون في الإيمان والعبادات. وفي النتيجة، ينظر لوك إلى تحقق التعددية والتسامح الدينيَّين من طريق علمنة الدولة، أي تحييدها عن الشأن الديني، ثم اعتبار الإيمان مسألة فردية خارجة عن اهتمامات الدولة، وأن الدولة والكنيسة لا يحق لهما استخدام القوة لمعاقبة الأفراد على اختياراتهم العقدية.

ارتكز بشارة في تعقبه لصيرورة العلمنة والعلمانية، بوجه خاص، على مساهمات اللاهوت الإنكليزي، خصوصًا من ساهم «لاهوتيي كامبردج الأفلاطونيين»[82] (The Cambridge Platonists)، نسبة إلى مفكري جامعة كامبردج خصوصًا التيار الأفلاطوني. فهذا التيار كانت له مساهمات قوية في علمنة الثيولوجيا الدينية الأوروبية، فقد اعتقد اللاهوتيون الأفلاطونيون أن التفكير العقلاني والأخلاق هما صوت الله داخل الإنسان، ولم يروا العقل منفصلًا عن الدين، بل تطوَّر هذا الموقف إلى درجة الإيمان بوحدة الدين الطبيعي والدين الموحَى به. ورأى بشارة أن هذه الآراء كانت مقدمة للتأليهية الفلسفية في ما بعد. فقد اعتقد اللاهوتيون الأفلاطونيون أن المسيحية هي الدين الذي تجتمع فيه حقائق الوحي والعقل معًا، ورأوا في الدين الطبيعي مُنقِذ المسيحية من المرجعيات العقلية التي فرضها الملوك والكهنة. وظهر تيار آخر من اللاهوتيين الإنكليز هم «التأليهيون الربوبيون»، الذين أسَّسوا نوعًا من التفكير العقلاني للدين في محاولة لفهم الدين من دون العودة إلى اللاهوت، أي انطلاقًا من الفهم الإنساني والطبيعة البشرية[83]. لقد بحث التأليهيون الإنكليز من داخل الدين عن حقائق إيمانية يقبلها العقل، ونفوا تلك التي تتناقض مع منطق العقل، وحاولوا تأسيس دين العقل عوضًا عن الدين الطبيعي الذي تدَّعيه. ومثّلت هذه النتيجة أحد أهم انتقادات ديفيد هيوم للتأليهية، لأن الإنسان الطبيعي عند هيوم هو عواطف وغرائز قبل أن

يكون عقلًا، ولأن العقل ليس السبب في التدين. وظهر تيّار آخر من المفكرين الإنكليز أكثر راديكالية في ارتكازهم على العقل مصدرًا وحيدًا للمعرفة هم «المفكرون الأحرار»[84] (Freethinkers) الذين طوّروا نمط التفكير الذي يُخضع كل شيء لأحكام العقل الحر الناجم عن تحرير الفكر من الأفكار المسبقة ومن التقاليد الدينية وغير الدينية.

ثامنًا: في بعض جوانب موضوعة الدين في فكر التنوير

تَميّز القرن الثامن عشر بثورة الأفكار التنويرية، وهي الأفكار التي استفادت وتشبَّعت بثورة العقلانية في القرن السابع عشر، خصوصًا مع ديكارت، والمنهج العلمي عند نيوتن، ونشوء نظرية المعرفة الحسية التجريبية في الفلسفة الإنكليزية من فرانسيس بيكون إلى جون لوك. لم يكن مفكرو عصر الأنوار عمومًا نافين للفكر الديني وللدين، بل كانوا ينتقدون عناصر الخرافة والأساطير التي يمتح منها الفكر الديني، غير أن كثيرين منهم تحولوا ملحدين وتأليهيين وريبيين في ما بعد. ولا يمكن عمومًا، رسم خط واحد يميّز مفكري الأنوار، بل كانوا تيارًا تنويريًا عامًا يتكوّن من فئات اجتماعية مختلفة ومن مشارب فكرية وعلمية متعددة، وكانت تجمعهم انتماءاتهم؛ الانتماء إلى المدينة والمدنيّة، إذ تشرَّبوا ثقافة المدن وشكّلوا في ما بعد برجوازية المدينة من موظفين وإداريين ومحامين وكتّاب وغيرهم.

حدَّد بشارة الإرهاصات المعرفية الأولى لظهور عصر التنوير انطلاقًا مما سمّاه الفتح الفكري لفرانسيس بيكون، في نقده أصنام العقل في المنطق الجديد انطلاقًا من مقولته المشهورة: «المعرفة قوة»، وأصبح هذا المصطلح الإنكليزي مشهورًا، وكُتِب في ما بعد على مدخل الجمعية الملكية في لندن. وفي نظر إرنست غلنر، وهو أحد مؤرخي تاريخ الأفكار، في الإمكان اختزال التحولات الفكرية التي أطلقها التنوير الأوروبي في التمظهرات التالية: «التجريبية في نظرية المعرفة، واللذائذية والأنانية في فهم النفس البشرية [...] والإيمان بالعقل وأحكامه، والنفعية في الأخلاق والسياسة، والبراغماتية في نظرية الحقيقة، والإيمان بالتربية لتحسين الجنس البشري، وتحوُّل الازدواجية

بين الطبيعي وما فوق الطبيعي إلى ازدواجية بين الذات العارفة والفاعلة وموضوع المعرفة والفعل»[85]. لكنّ بشارة أضاف إلى هذا الوصف الدقيق للمؤرخ غلنر أن التنوير كان استمرارًا للثورة العلمية في القرن السابع عشر؛ إذ أرسى الأساس للموقف العلماني الداعي إلى تحديد دور الدين في الدولة والمجال العام، بدءًا بتحديد دور المؤسسات الدينية الذي أدى في ما بعد إلى إنشاء أنموذج العلمنة في العلوم الاجتماعية، وانتهاءً بعلمنة وعي النخب الثقافية والسياسية والعلمية. كما ساهم التفاعل، مع تطوُّر العلوم بالتوازي مع بروز تطورات اجتماعية واقتصادية وإدارية، في هيمنة فكر العلمنة هذا على مجالات واسعة.

كان موقف التنويريين عمومًا مِن الدين مقصورًا على رفض الخرافات والأساطير وممارسات الكهنة وتدخل رجال الدين في السياسة، لكنهم في المقابل أيّدوا وجود دين الدولة، أي مأسسة الدين لضرورة الأمن الاجتماعي، واتخذوا موقفًا حادًا من تلازم الدين والدولة، وحوّلوا الدين إلى موضوع للدراسة والبحث. لم تُؤسس فلسفة التنوير - يقول بشارة - منهجًا فلسفيًا جديدًا بقدر ما جمعت بين تشكيكية ديكارت العقلانية، وتجريبية نيوتن الاستقرائية، وحسِّية جون لوك، ومن هنا أهميتها[86]. لقد كانت حركة الأنوار، إذًا، حركة توفيقية، معرفيًا في الأقل، بين المناهج والاكتشافات المعرفية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. لكن الجهد المُهم لمفكري الأنوار هو نجاحهم في بلورة هذه الإنتاجات في نسق فكري، ثم إسقاطها على دراسة التاريخ السياسي والأديان وباقي العلوم، ثُم وعيُهم بأنفسهم أنهم جماعة معرفية تقود تغييرًا معرفيًا حقيقيًا، وكانت فكرة **الإنسيكلوبيديا**[87] أحد أهم مداخلهم المعرفية في بلورة فكر الأنوار.

تَحوّل الدين لدى مفكري الأنوار إلى موضوع للبحث من دون نَفيه تمامًا ولو أيديولوجيًا. وبدأت دراسة الأسطورة والخرافة والمسيحية عمومًا بأدوات البحث العقلي، وتطور الأمر إلى البحث عن أصل الدين نفسه، فقد كان إسحق نيوتن وسبينوزا وديفيد هيوم وميشيل فوكو العقول الرئيسة التي نبَشت في هذه المباحث، من دون أن ننسى مساهمات بعض فلاسفة الأنوار الآخرين الشخصية أمثال بيير بايل وبرنار فونتيل وهوبز وبارون دولباك

وجوليان لاميتري في البحث في نقد الدين وفي أصوله. فاعتبر بايل مثلًا أن ممارسات الشعوب الدينية في الديانات الوثنية أشبه بالاستثمار في الآلهة، أي بحثًا عن إرضائهم وطلبًا لرحمتهم وعطفهم. وساهم بمعية فونتيل في تقديم مناهج جديدة في دراسة الأساطير ونقد التفسيرات الأخلاقية الرمزية التي روّجتها الكنيسة، ومع هوبز في اعتبار أصل الدين والدولة معًا هو الخوف، أي إنه سبب إنساني محض، وليس أصله من السماء.

نجد أن موقفًا آخر معاديًا للدين انتشر في صفوف بعض التنويريين، حتى تحوَّل إلى نوع من الإلحاد الناقد للدين ماديًا، وهو الموقف الذي نجده عند بارون دولباك ولاميتري. هذه المواقف من الدين أو من دراسة الدين عند هؤلاء التنويريين، كانت لها ردات فعل من الثيولوجيا البروتستانتية، والإشارة إليها مُهمة في سياق تتبع مسار نشوء العلمنة بوصفها فكرًا، والعلمانية بوصفها أيديولوجيا في ما بعد. فقد اختلفت ردات فعل المؤسسات الكنسية في إنكلترا واسكتلندا من جهة، وبين مثيلاتها في فرنسا. ففي الأولى استوعبت الثيولوجيا البروتستانتية بعض أفكار التنوير على نحو توفيقي بين أفكار أفلاطونيي كامبردج والتأليهيين، في حين تصدّت الكنيسة في فرنسا للفلاسفة بقوة، ما أدى إلى نشوء فكر راديكالي أكثر صلابة عند فلاسفة فرنسا التنويريين[88].

نَتج من انتشار المنهج العقلي في دراسة الدين والظاهرة الدينية، وتحديدًا لدى فلاسفة الأنوار، الانتقالُ إلى دراسة التاريخ كجزء مهم في صيرورة دراسة الدين وبدأت عملية تفكيك الرموز والتفسيرات الكنسية للتاريخ ونزع القداسة عنه، وهو الأمر الذي أدَّى إلى ظهور أزمة معنى، بحسب بشارة، في ما بعد، خصوصًا مع فولتير صاحب العقل الحاد الذي بدأ بتركيب معنى جديد لتاريخ مقدس يقوده إنسان عاقل بعيدًا عن الرموز المسيحية[89]. كان فولتير أول من استخدم مصطلح فلسفة التاريخ في عام 1756 في كتابه **مقالة في أخلاق الأمم وروحها**، انتقد فيه طريقة تحقيب المسيحية للتاريخ وإقصائية تاريخ العهد القديم ضد الشعوب الأخرى، ونظَر إلى التاريخ المسيحي على أنه صراع بين السلطات الروحية والزمنية، واعتبر أن الطريق نحو عصر العقل تكون، بالضرورة، بواسطة التخلص من سلطة رجال الدين

على العقل. هنا ظهر الاهتمام بفكرة النظر إلى التاريخ على أنه صيرورة خطية تصاعدية، أي عملية تقدّم (ظهرت في الحقيقة منذ عصر النهضة كما يؤكد بشارة)، وتحوّلت هذه الفكرة إلى رؤية شاملة عند كل من نيكولا كوندورسيه (1843 – 1894) وأدريان هلفتيوس (1715 – 1771) وجاك تورغو (1727 – 1781)؛ فالتاريخ البشري بحسب تورغو مثلًا هو سلسلة مستمرة من التطوُّر، تتغير فيها طباع البشر وتتهذب أخلاقهم وتتنوّر عقولهم وتتطور تجارتهم، أي إن التطور العلمي والمعرفي وتطور التجارة والاقتصاد يغيّران سلوك البشر فيصبحون أكثر حضارية ويصبح العقل أكثر تنوُّرًا.

وَقف بشارة طويلًا عند هذه الحقبة التاريخية المهمة عند مساهمات المفكر الثوري توماس باين[90] الذي أسَّس نظريةً فلسفية في المجتمع والدولة ترتكز برُمّتها على الحقوق التي قسَّمها إلى حقوق طبيعية (وهي المرتبطة بالإنسان وحريته)، وحقوق مدنية (وهي المرتبطة بعضوية الإنسان داخل المجتمع)، فاعتقد أن «قوانين المجتمع مثل قوانين الطبيعة، والإنسان قادر على اكتشافها بسهولة حالما يتحرَّر من التقاليد السياسية و'سخافات' ديانات الوحي»[91]. لقد اعتمد، في الحقيقة، على المنهج العقلاني الديكارتي والنقدي التنويري، وشكّك في كل شيء لا يتلاءم ومبادئ العقل، وأسّس بذلك خطًّا ثوريًا حقيقيًا داخل مفكري الأنوار. إلا أن من غير الممكن، في الوقت نفسه، التغاضي عن الفكر المحافظ المعادي لأفكار مفكري عصر الأنوار وفلاسفته أنموذجًا للعقل المضاد للتنوير الأوروبي عمومًا. لقد وجّه المحافظون هؤلاء نقدهم ضد مفكري الأنوار، واعتبروهم فلاسفة بالمعنى القدحي للكلمة آنذاك، يسعون لتخريب الدين والملك والوطن، واتهموهم باتباع غرور العقل والانحلال الخلقي وإشعال الفتنة والفوضى في المجتمع.

تاسعًا: ما بعد التنوير
من الريبية إلى العقل المطلق ومنه إلى نقد العقل

لم يتوقّف النقاش الفلسفي واللاهوتي المسيحي عند موضوع الدين أو الظاهرة الدينية بعد عصر الأنوار، بل تطوّر نقاش الدين في موازاة تطوّر

نقاش العلمانية التي بدأت تتَّضح معالمها خصوصًا بعد بداية نُضج صيرورة علمنة كل من الفكر والوعي والدولة. يقف بشارة في هذه المرحلة بوجه خاص مع فيلسوف الريبية والطبيعة ديفيد هيوم، ومع صاحب العقل المحض إيمانويل كانط لتوضيح إرهاصات الفلسفة والأسئلة التي أطلقها الفيلسوفان ما بعد عصر التنوير، باعتبارها مدخلًا لمناقشة مصطلح «فلسفة الدين» مع هيغل أحد النقاد البارزين لنقاد التنوير. لخَّص بشارة فلسفة هيوم في كون الأخير أراد أن «يكتب تاريخًا طبيعيًا للدين، وأن يُحلّله من خلال فهم الطبيعة الإنسانية، أي إنه حاول باختصار تفسير الدين تفسيرًا طبيعيًا أنثروبولوجيًا»[92]. فأصل الدين عند هيوم ليس معرفيًا محضًا متعلقًا بفهم الظواهر ومحاولة تفسيرها، بل هو عاطفي كائن في العواطف الإنسانية وما تُنتجه من مشاعر ورغبات ومخاوف، أي إن العاطفة هي المنبع الأصلي للدين، وجميع الديانات تشترك في هذا الأصل.

هذه النظرة الفلسفية التي ميزت هيوم سوف تَخدم اللاهوت التصوُّفي المحافظ الذي رأى في ريبية هيوم إثباتًا لغياب أيّ أساس عقلاني للدين، ويُبرهن بالموازاة الجانب الإيماني للدين. لكن كانط أحدث تحوُّلًا كبيرًا في نقده ريبية هيوم وتأكيده المعرفة العقلية لما يصل إلى الحواس بالتجربة بواسطة أدوات العقل ما قبل التجربة. لقد اعتمد كانط في نقده الميتافيزيقا على الحِسيَّة التجريبية الإنكليزية والاسكتلندية، وتجاوزها إلى التوفيق الفلسفي بين الحسية التجريبية والتقليد الأوروبي، خصوصًا فلسفة ديكارت، في ما يخص القدرة على ترتيب المعطيات الحسية وإدخال رابط السببية في علاقة الأشياء بعضها ببعض. كانت ثورة كانط في الفلسفة ثورة أنثروبولوجية، فسؤال الفلسفة الأساس عنده هو «ما الإنسان؟» ومنه تشعَّبت الأسئلة عن حدود العقل. ويتلخص سؤال نقد العقل المحض في السؤال التالي: «ماذا يمكنني أن أعرف؟»، وسؤال الأخلاق هو: «ماذا عليّ أن أفعل؟». أما السؤال الذي يؤدي إلى الإيمان بالله والآخرة وخلود الروح فهو: «ماذا يمكنني أن آمل؟»[93]. اعتمد كانط تحديدًا في دراسته ونقده الدين على فلسفته الأخلاقية، فلم يَنظر إلى الدين على أنه مجموعة أساطير وخرافات أو جزء من طبيعة البشر، بل باعتباره جزءًا من منظومة الأخلاق وليس العكس، لأن الأخلاق، بحسب كانط، هي الأصل والدين هو الفرع.

مثّلت مساهمات هيوم وكانط الفلسفية إحدى المحاولات الجادة لِفكّ أزمة التنوير التي تعرَّضت لنوعين من النقد: **الأول**، من الفكر الديني المحافظ خصوصًا بعد الثورة الفرنسية؛ **والثاني**، من الفلسفة التجريبية التي شكّكت في النسق الفلسفي القائم على مبادئ مجردة محض. وحاول هيوم فكَّ الأزمة بريبيته الفلسفية وبالرجوع إلى فكرة الدين الطبيعي، في حين ارتكز مجهود كانط على نظرية المعرفة وعلى سابقية الأخلاق في نقده الدين المطلق. من هنا، جاءت مساهمة هيغل في ربطه الفلسفة والدين في مجال الفكرة التي تتجلّى في تطوُّر التاريخ ومجالات المعرفة من خلال عملية معرفتها لذاتها، إلى أن تصل إلى الفكرة المطلقة. لقد كانت مساهمات هيغل، في الحقيقة، نقدًا متقدمًا للتنوير. كان محاولة لـ «قيادة التنوير إلى عقلنة المجالات كلها بما فيها الدين؛ كان محاولة لتحويل التنوير إلى فلسفة، بالانتقال من تجلياته النقدية التي وصلت قمتها في كانْت الذي وصل بالنقد إلى وضع حدود العقل والدين والأخلاق وعلم الجمال»[94].

بحَث هيغل من خلال جَمعه الفلسفة والدين، من طريقٍ للخَلاص من فكرة أن الله كائن موضوعي خارج العالم والكون باعتباره شيئًا قائمًا بذاته، إلى اعتباره الله هو التفكير نفسه وهو جوهر الكون ومنطقه، وهذه هي الحقيقة الأبدية التي تسعى الفلسفة والدين معًا للتعرُّف إليها بطرائق مختلفة. لقد تجاوز هيغل حدود العقل عند كانط إلى الاستنتاج أن معرفة المطلق هي معرفة الفكر لذاته ومعرفة الروح لذاته، حيث لا تَصلح من أجل ذلك الأدوات التي وضع لها كانط حدودًا، لأنها محدودة فعلًا ولأنها خاصة بدراسة الظواهر. أما هيغل، فيعتقد أن ما يلزم الفلسفة هو أدوات لمعرفة الحقيقة. وتكمن حَداثة فكر هيغل وعلمانيته، بحسب بشارة، في تحويله الفلسفة من خدمة الدين إلى احتواء الدين كمرحلة إليها، لا في فصل الدين عن السياسة والفلسفة، بل في رؤية الدين «كمرحلة نحو الفلسفة، وكوظيفة عقلانية في تماسك المجتمع والدولة»[95]. تعرّضت فلسفة هيغل لنقد فيورباخ في كتابه **جوهر المسيحية**، حيث دعا إلى الفصل بين الفلسفة والدين لأن ذلك في مصلحة الطرفين معًا، ولأن هذه الوحدة تَسلب الدين خصوصيته وموضوعه المميَّز. لقد أسّس فيورباخ فلسفة مادية إنسانية ترى أن فهم الفلسفة والدين يقوم على زاوية نظر الإنسان وحاجاته المادية وأحاسيسه ومشاعره؛ أي إن

البحث في الدين يقوم على أساس إنساني وجودي محض.

اكتمل النسق العقلاني للفلسفة عند هيغل، وحوّل فلسفة الأنوار نفسها إلى ميتافيزيقا، ثم جاء دور النقد الحداثي لفلسفة الأنوار الذي أظهر الجوانب غير العقلانية في الحداثة. وقد أدى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه هذا الدور، كونه أحد أهم فلاسفة القرن الـتاسع عشر. رأى نيتشه في التنوير مرحلة نحو الرومانسية الألمانية التي انتقدها بسبب اعتمادها على العقل، ودعا في الوقت نفسه إلى العودة إلى أخلاق طبيعية، تقوم على غرائز الإنسان وحبّه لنفسه وإرادة القوة للسيطرة والبقاء[96]. هذه العودة إلى حالة الطبيعة الأولى عند نيتشه، هي عودة جدلية، فيها معطيات من المدنية ومكتسباتها الحضارية. ورأى أن الأداة الحضارية الأقرب إلى التعبير عن طبيعة الإنسان وتفاعله مع الطبيعة هي الفن. ورأى نيتشه أن الدين يعتمد على قمع طبيعة الإنسان القائمة على إرادة الأنا، وأنه مبنيّ على خِداع الذات وفيه يُبرر العبيد أخلاقهم من الضعف والعجز، وتُمثل هذه الرؤية بذور التحليل النفسي عند فرويد في نقده الدين بوجه خاص.

اعتبر بشارة أن فكر نيتشه كان مرتبكًا مثل روح العصر الذي عاش فيه، والذي يجمع نقد الدين إلى نقد العقل والتنوير على المستوى الفكري الفلسفي؛ إذ إنه قبل عقدين من ولوج أوروبا دوامة الأيديولوجيات الشمولية والعدمية حدث الازدهار الاقتصادي وتطوَّرت الاختراعات الصناعية، وانتشرت أخلاق الفردانية والانحلال وعصر الجماهير، وفيه حدثت الأزمات الكبرى والحروب العالمية والإبادات الجماعية، أي إن فكر نيتشه يُمثل خلاصة إرهاصات هذه العواصف بِصوغ أدبي وفلسفي[97].

عاشرًا: العلمانية باعتبارها أيديولوجيا في القرن التاسع عشر

انتقل نقد الدين في القرن التاسع عشر من مرحلة نقد الأفكار الميتافيزيقية والمعتقدات الكنسية ثم مرحلة نقد المؤسسة الدينية التقليدية ورجالاتها إلى نقد الدين فلسفيًا ثم جماليًا وأخلاقيًا. ولا شك في أن هذا القرن سيَعرف

تشكُّل الإرهاصات الأولى لظهور العلمانية بوصفها أيديولوجيا حداثية، تبنّاها وروّج لها فلاسفة ما بعد التنوير أو ناقدو التنوير، والتي ظهرت بصور مختلفة فلسفيًا ومعرفيًا، وشكّلت مُنعرجًا حاسمًا في صَوغ الفكر الحداثي.

تصدَّرت أعمال ماركس ونيتشه وفرويد ولينين التيار الأبرز في نقد الدين على مدار القرن التاسع عشر، وتشبَّعت كلها بالنظرية الأنثروبولوجية الأنسنية لدى فيورباخ من اعتبار الإنسان محور الكون بمكوناته الحسية والعقلية والروحية، ومن اغترابه عن جوهره في الديانات كلها. وفي مقابل هذا النقد، ظهرت محاولات نقدية أخرى حاولت امتلاك أدوات العلم الحديث واكتشافاته وتحويله إلى فلسفة مادية، ونَذكر هنا الإنكليزي توماس هكسلي[98] الذي اعتقد أن العلم لا يؤدي إلى استنتاجات روحية، وأن الدين مصدره الأخلاق. وهو أول من استخدم مصطلح «اللاأدرية» في قضايا الدين واللاهوت من خلال وصفه المعرفي لقضايا الدين. إن الانحراف البارز في القرن التاسع عشر ظهر بُعيد دراسة نظرية داروين وما خلَّفته من تفسيرات فلسفية ومعرفية متباينة أدّت إلى صَوغ نماذج معرفية متباينة. تحوَّلت في ما بعد إلى عِلموية مُؤدلجة، اعتمدت عليها نظريات فلسفية ضخمة وتبنَّتها طبقات شعبية واسعة ونَتجت منها حركات راديكالية عمومية.

أدّت المناقشات الحادة لنظرية داروين، خصوصًا في أصل الإنسان وفكرة الانتخاب الطبيعي، إلى تباعد العلم عن الدين، وإلى تجريد الدين من الصدقية المعرفية والأخلاقية، وإلى نشوء أجيال من النخب والعامة الريبيين والإلحاديين واللاأدريين والمشكِّكين في لاهوت الكنيسة وفكرها. كما ساعد انتشار النظرية الميكانيكية وتطوُّر الفكر العلمي لدى العامة في علمنة الوعي العام وعقلنته في تعامله مع الكون ومحيطه وواقعه. لكن الأمر الخطر في تفسير نظرية داروين هو في انتشار الفهم الذي يتعامل مع هذه النظرية بوصفها دينًا جديدًا، من خلال إعادة صوغ الأخلاق اعتمادًا على الفهم الخاطئ لفكرة «البقاء للأصلح»، واعتبار حالة الصراع والحرب هي الحالة الطبيعية للبشر[99]. ولا شك في أن هذه القَولبة المعرفية مثّلت الإطار الأيديولوجي للأنظمة التي نشأت في تلك الفترة، وخاضت أعتى الحروب ضراوة في تاريخ البشرية.

ذكر بشارة في خِضم هذه التحولات أن العلمانية بدأت تتأسّس فعلًا لدى فئات إلحادية وريبية وأخرى لاأدرية عرفتها أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر، وهي كلها علمانيات راديكالية أيديولوجية ناجحة عن حالة اليأس من صراع الدين والعلم. لكن، ظهرت محاولات مهمة في صوغ العلمانية صوغًا معرفيًا وأخلاقيًا، ينفي عنها في آنٍ صفات الإلحاد والكفر واللاأدرية. وفي هذا السياق، تأتي محاولات جورج هوليوك[100] الذي وضع قواعد للعلمانية بوصفها دعوة إلى دراسة الرفاه الإنساني بوسائل مادية، وقياس الرفاه الإنساني على قواعد المنفعة، وجعل خدمة الآخرين واجبًا في الحياة، ثم الدعوة إلى تأسيس الأخلاق والسعادة في هذا العالم الأرضي بدلًا من التركيز على العالم الآخر[101].

ارتكز بشارة في شرحه لأسباب نشوء العلمانية بوصفها أيديولوجيا فكرية وفلسفية في القرن التاسع عشر على أعمال كارل ماركس ولينين ومساهمتهما في نقد الدين بعد اطلاعهما على أعمال فيورباخ. أخذ ماركس من هذا الأخير موقفه الفلسفي من الدين، في حين طوّر فيورباخ فلسفة في نقد اغتراب الإنسان داخل الدين وحاول استرداد هذه الإنسانية المفقودة. اعتبر فيورباخ أن الدين الأصلي هو الجوهر الإنساني، وأن معرفة الله هي معرفة الإنسان لذاته. في حين طوّر أبو الفلسفة الوجودية الدانماركي سورين كيركيغارد هذه الفكرة وأنشأ عليها ثيولوجيا وجودية، اعتبرت الإيمان مسألة فردية وأن الله يوجد للذات وفي الذات[102]. لم يُطور ماركس الذي أراد التحرُّر من الدين والدولة معًا عبر المساواة الاجتماعية فلسفة مادية واضحة، بل طوّر نظرية في التطور التاريخي بناء على الصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج؛ أي إنه كتب عن «الفهم المادي للتاريخ، بمعنى محاولة الكشف عن قوانين حركة التاريخ وصيرورته الموضوعية»[103].

طوّر فريدريك إنغلز نظرية فلسفية مادية من جهة أخرى حاول فيها تأسيس مذهب فلسفي اعتمادًا على المادية الجدلية التي تتمحور حول وحدة الأضداد وصراعها، وقانون نفي النفي، وقانون تحوُّل التراكمات الكمية إلى تغيرات كيفية. لم تُضِف هذه النظرية المادية الجدلية أيّ إضافات علمية إلى العالم والوعي العلمي، بل انتشر، نتيجة لها، لدى الفلاسفة السوفيات

والشيوعيين عمومًا، نوع من الأحكام الأخلاقوية، باعتبار أن كل إضافة علمية جديدة تجد لها نسقًا نظريًا داخل النظرية المادية الجدلية لإنغلز. وهو مشابه تمامًا لما وقع في العالم الإسلامي إبان تبنّي نظرية إسلامية المعرفة، فصار أيّ إنجاز علمي يُرجع إلى القرآن والدين الإسلامي[104]. وصلت نظرية ماركس في تفسير التاريخ الكوني على مبدأ صراع الطبقات المرتكز على تطور قوى الإنتاج إلى مرتبة الخطة الخلاصية للبشرية التي ستنفذها البروليتاريا، والتي بدورها ستحسم هذا الصراع وتحقّق المساواة بين البشر وتضع حدًا لتقسيم العمل واغتراب الإنسان عن ذاته.

حادي عشر: نماذج في النقد الحداثي للتنوير

بَرزت مفارقة معرفية وفلسفية وحتى سياسية إبان الحروب والأزمات التي عرفها القرن العشرون. فبالتوازي مع تطوُّر العلم وإنتاجاته وما رافقه من علمنة الوعي وانتشار حداثة عقلانية نِتاجًا للتنوير، انتشرت الأيديولوجيات الفاشية والنازية والشمولية التي كانت وراء نشوب الحروب العالمية والمجازر الدموية التي عرفها العالم. عالج العقل الفلسفي النقدي هذا الإشكال بصيغ مختلفة؛ فتارة يكون ذا طابع عقلاني حيث يستمر في نقد عقلانية التنوير، وأحيانًا يكون محافظًا أو راديكاليًا في نقده الإفراط في تبجيل العقل وتحويله إلى دين جديد، وفي أحايين أخرى يكون أدبيًا وفنيًا عندما ينتقد نقد العقلانية ويُؤسس لنقد حداثي للتنوير خارج سياق العقل والعلم معًا. ومن هنا، تبرز إشكالية معرفية في شأن اعتبار التنوير فكرًا منتظمًا، وفلسفة محددة، ونمطًا في التفكير له محدداته وقواعده وضوابطه. فهل التنوير أولًا حقبة زمنية؟ هل هو أنموذج أو براديغم عقلي أو علمي؟ هل التنوير مسار فكري وأيديولوجي منظَّم ومحدَّد؟ وهل جرت قَولبة قيم التنوير ومبادئه، ومن ثم، تحويله إلى علماوية وعقلانوية فاسدة؟

ارتكز جهد بشارة هنا على إبراز أهم المساهمات النقدية لفكر التنوير، خصوصًا تلك المنتظِمة في تيارات سكولاستية متأثرة أساسًا بماركس والتحليلين النفسي والاجتماعي، وربما كان هدفه أولًا، الاطلاع على النماذج

التفسيرية الفلسفية للنقد الحداثي للتنوير، ثم تبيان نتائج أدلجة العلمانية والعقلانية معًا. يورد بشارة في هذا السياق مساهمات مفكرين ومدارس فكرية مهمة، أبرزهم مفكرا مدرسة فرانكفورت[105] ثيودور أدورنو (1903 – 1969) وماكس هوركهايمر (1895 – 1973) اللذان حاولا «تقصّي جذور النتائج السلطوية لصيرورة التنوير ذاته، والعقلانية ذاتها، في كتاب **جدلية التنوير**»[106]. اعتبر أدورنو وهوركهايمر أن التنوير قاد الإنسان إلى التحرُّر من الخوف وتنصيبه سيدًا على نفسه، ونَزَع السحر عن العالم وحلّ الأساطير. ويقترب هذا النقد من نقد العلمانية باعتبار أن صيرورة العلمنة أدّت إلى نزع السحر عن العالم وضَبطت موقع الدين والعلم. ارتكز أدورنو وهوركهايمر في نقدهما التنوير على فكرة التنويريين التي تقول إذا كان هدف المعرفة السيطرة، فإن الإدراك يتحول إلى أداة في الفهم، خلافًا للعقل الذي يَتضمن التفكير في الغايات والنهايات ولا يقتصر على الأداتية. و«تحويل العقل إلى أداة هو الخطوة الأولى في الطريق نحو تحويل الإنسان إلى أداة»[107].

مثّلت هذه الرؤية الإطار المرجعي في نقدهما التنوير، وانبثقت منها مجموعة من التفسيرات النقدية التي نُجملها في النقاط التالية: **أولًا**، إعادة وضع أساطير ميتافيزيقية جديدة في الفكر من ناحية قدرة العقل الكلّي، وفكرة الضرورات والحتميات وتحويله إلى وثن جديد. **ثانيًا**، توحيد الوجود ودراسته بمنهج واحد هو المنهج الرياضي حيث أصبح الرقم «أقنوم» التنوير؛ أي قانونه الكنسي بتعبير بشارة. **ثالثًا**، رغبة الذات في السيطرة على الموضوع، أي حلول الإنسان محل الله، أو تأليه الإنسان، ومن هنا جاءت مقولة نيتشه في **هكذا تكلم زرادشت**: «ألم تعلم أن الله قد مات». **رابعًا**، الانتقال من التديُّن الشعبي حيث توجد الأساطير إلى التدين الجماهيري المتحرِّر من الأساطير، وهؤلاء أي الناس، هم نتاج التنوير كما ذكر هيغل. **خامسًا**، الانتقال من الخوف من الطبيعة وظواهرها إلى الخوف من العلم والعقل وما سبَّباه من كوارث بشرية دموية. **سادسًا**، إخراج العقل من نطاق الأخلاق والعدالة حيث أصبح العلم أداتيًا منفصلًا عن الفلسفة وخاليًا من القيم الأخلاقية. **سابعًا**، اختزال الحقيقة وقصرها على المنجزات ومصادرة أيّ مضمون جوهري.

انتقد مفكر حداثي آخر، هو يورغن هبرماس هذه الادعاءات، فاعتبر أن

المشكلات الكبرى التي أدَّت إلى الحروب والكوارث البشرية في القرن العشرين كانت نتيجة غياب العقل، وليس نتيجة الجرعات الكبيرة لعقل التنوير كما أردف أدورنو وهوركهايمر في نقدهما التنوير. وفي مقابل هذا النقد الفلسفي الذي قامت به مدرسة فرانكفورت للعقلانية الأداتية، ظهرت ردود نقدية أخرى تُرجع انهيار الفكر التنويري الحديث إلى غياب الدولة بوصفها مؤسسة تفرض التنظيم والسيادة وتردُّ الاعتبار إلى هيبة السياسة باعتبارها مجالًا مطلقًا واستثنائيًا بما يشبه «العجيبة الدينية» بحسب تعبير بشارة. ويُعتبر كارل شميت (1888 - 1986) أحد ممثلي هذا الخط الراديكالي بامتياز، إذ نظَّر للدولة الاستبدادية والشمولية ورَبط تحقيق الحق في فرض حالة الطوارئ كجوهرٍ لما سمّاه «السيادة» وبنى عليها نظريته في الثيولوجيا السياسية التي تنادي بضرورة العودة إلى تأكيد دور الدولة[108]. وتَعني فكرة «السيادة» عند شميت السلطة التي تصنع القوانين، خصوصًا قانون الطوارئ، والتي تفرض الضبط والنظام وتمنع الحروب والمخاطر الخارجية. هنا، تتحوَّل الدولة، جراء سلطة السيادة عند شميت، سلطة مقدسة أكثر من الدين نفسه. لقد تحوّل فكر السيادة هذا إلى لاهوت سياسي، وهي الفكرة التي عبَّر عنها شميت نفسه، ووضع قواعد لها في كتابه **اللاهوت السياسي**؛ فالسيادة لديه هي فعل «نحن» ضد «هم»، حيث يجب أن تتحول هذه العداوة إلى عداوة ميتافيزيقية أيضًا[109]. وترتكز هذه العودة على اعتبار أن الأفكار السياسية كلها تنطلق من تحديد طبيعة الذات الإنسانية، هل هي خيرة أم شريرة؟ وانطلاقًا من الإجابة عن هذا الإشكال، تتحدَّد طبيعة النظرية السياسية. إن اعتبار الآخر شريرًا في فكر شميت يُزكي استعمال القوة والاستبداد كونهما طريقًا لحفظ هيبة الدولة وسيادتها، وبذلك تصبح الدولة هنا هي الغاية للحقيقة وليست وسيلة. ويُجيب شميت هنا من خلال لاهوته السياسي عن إشكالية التنوير في اعتباره أن غياب سيادة الدولة هو السبب الرئيس في نشوء الكوارث التي صاحبت عصر التنوير الأوروبي.

ثمة خط حداثي جديد في ما يخص نقد التنوير يُصنَّف ضمن خانة النقد مابعد الحداثي للتنوير، اختار منه بشارة أنموذج ميشيل فوكو لدراسة الموقف من الدين والعلمانية. انتقد فوكو كتاب **جدلية التنوير**، ودعا إلى فهم التنوير على أنه مؤسسات وثقافة وسياسة وبنى أخلاقية قائمة في الحداثة، وأن التنوير

هو الذات الإنسانية التي نشأت في هذه البنية. وتكمن المهمة الأساسية في نقد هذه البنى، «أي في البحث في كيف نشأت 'الذات' في الحداثة، وكيف تعمل وتفكر، وما هي استراتيجياتها»[110]. من هنا، رأى أن مهمة الفيلسوف هي التنقيب في أركيولوجيا نشوء أفكار، مثل الدين والله، والفضاء الذي نشأت فيه وتركيبها من دون صوغ الإجابات النهائية عن أسئلةٍ مثل: ما هي؟ ولماذا نشأت؟ وما سبب نشوئها؟ هنا لا يُقدم فوكو إجابات مفهومة ودقيقة عن نقد الدين أو العلمانية أو نقده التنوير، بل تُشكل مساهماته شذرات أدبية وفنية شبيهة بفكر مابعد الحداثة الذي لا يَصوغ النهايات ولا يبحث في اليقينيات المعرفية، بقدر ما يهتم بإعادة طرح الأسئلة التي يراها صحيحة، وبإعادة نقد النقد ذاته. فهو على سبيل المثال قال: «إن الله مات عند هيغل لأن العقل احتل مكانه، وعند فيورباخ أيضًا لأن تحرُّر الإنسان احتل مكانه، وعند نيتشه كذلك، لكن نيتشه أبقى مكانه فارغًا، إذ مكّن الإنسان من أن يحتل مكانه إذا تحرر من الإنسان والله في آن»[111]. وتبقى ملاحظته المهمة، وهي اعتباره الدين جزءًا من الثقافة بالمعنى الواسع، ولا يراهما مجالين منفصلين، تمامًا مثلما يزيل الفرق بين الدين والسياسة عندما يجري الحديث عن تكنولوجيا الذات وأخلاقياتها، أي إنه يقوم بعملية علمنة مضادة، ويبيِّن أنه حتى من داخل العلمانية يوجد مشترك ديني وثقافي.

ثاني عشر: نماذج ليبرالية وديمقراطية معاصرة في حرية الدين والعقيدة

لا شك في أن الليبرالية بالمفهوم الحديث تتميز بأنها نظرية سياسية واقتصادية مكتملة المعالم، وهي تستمد أدبياتها من فلسفة طبيعية تحاول الربط بين الحقوق والحريات الطبيعية، وبين الرفاه الاقتصادي والرفاه الاجتماعي. لكن هذه الصيرورة لم تكتمل إلا بعد تطوُّر نظرية الليبرالية معرفيًا، واستفادتها من التحولات السياسية والاقتصادية منذ القرن الثامن عشر. في هذا الإطار، ساهمت الليبرالية في صَوغ مفهوم حرية الدين والمعتقد، ضمن رزمة الحريات المتعددة التي تجتمع في خانة الحريات الفردية. وسوف تجد هذه

المساهمة تبعات لها داخل صيرورة العلمنة وداخل العلمانية بوصفها أيديولوجيا سياسية. من هنا، تأتي أهمية تناول مساهمات الليبرالية في الموضوع الذي يتناوله بشارة في هذا الجزء، وهو دراسة صيرورة العلمنة في التاريخ وكيفية تشكل العلمانية في صيغتها النهائية المتمثلة بتحييد الدين عن الدولة.

ترجع الانطلاقة الفعلية لليبرالية، بحسب تحليل بشارة، إلى المساهمات الفكرية لجون لوك الذي رأى أن هدف الدولة هو "'الحفاظ على الحياة والحرية والملكية الخاصة' للمواطنين كأفراد"[112]. لكن المفكرين الليبراليين يُرجعون انطلاقة الليبرالية كأفكار فلسفية متناثرة إلى عصر الإصلاح الديني وربما إلى ما قبل ذلك؛ إذ تطوَّرت هذه الأفكار حتى انتظمت في القرن الثامن عشر مع ظهور الاقتصاد السياسي علمًا قائمًا بذاته إلى جانب الفلسفة السياسية. لكن، حتى حدود القرن التاسع عشر، لم تتَّخذ الليبرالية شكل نظرية مكتملة، على الرغم من بداية الترابط بين ما يسمى الليبرالية السياسية (الحرية السياسية وتحديد سلطة الدولة في دولة الحد الأدنى مع تحديد مجالات عمل الحكومة) مع الليبرالية الاقتصادية (اقتصاد السوق المفتوح وإبعاد الدولة عن توجيه الاقتصاد). ولم تظهر دولة ليبرالية خالصة تجمع بين الأنموذجين، بل تعايش الليبراليون مع نماذج كثيرة من الحكم، خصوصًا تلك التي تضمن حرية الأفراد والسوق وتحمي الملكية الخاصة. تطوَّرت تاريخيًا مدرستان ليبراليتان تقليديتان: الإنكليزية والفرنسية، ثم جاءت المدرسة الأميركية بعد ذلك، واستفادت من نقائص المدرستين، وأسّست أول دولة قائمة على مبادئ الليبرالية سياسيًا واقتصاديًا.

تبنّى الليبراليون الإنكليز الصيغة "الهوبزية" للحرية التي تَعتبر الحرية المجال الذي لا تضبطه ولا تنظمه الدولة، خلافًا لمفهوم هيغل الذي يرى في الدولة تجسيدًا للحرية. كما تبنّوا موقف لوك بضرورة التقليل من دور الدولة لمصلحة توسيع نطاق الحرية[113]. لكن حدَث تغيير في رؤية المدرسة الإنكليزية في القرن التاسع عشر جراء تأثُّرها بالحركات العمالية والفكر الاشتراكي عمومًا، وأعادت رؤية الدولة إلى أنها فاعل وأداة لفعل الخير. من هنا، يمكن النظر إلى ظهور تيار "المنفعية" ومحاولة تأسيسه فلسفيًا خصوصًا عند جيريمي بنثام الذي دعا إلى تأسيس الحقوق قانونيًا، وليس طبيعيًا كما

دأبت الليبرالية الكلاسيكية. إضافة إلى مساهمات جون ستيوارت مِل في تأسيسه فكرة دولة الرفاه كونها نتاجًا لتطوير فكرة المنفعية وتطوُّر الفكر الليبرالي عمومًا. لكن، لا يمكن حصر الفكر الليبرالي الإنكليزي في هذا التقسيم البسيط، فثمَّة نسيج مختلف من الليبراليين الإنكليز؛ فمنهم ليبراليو دولة الحد الأدنى، والحريات الفردية، والسوق الحرة، ومنهم ليبراليون ديمقراطيون راديكاليون مناصرون لدور أكثر فاعلية للدولة غير حماية الحريات فحسب.

تميَّزت المدرسة الليبرالية الفرنسية تاريخيًا بتموقُعها السياسي في داخل تيار المحافظين الداعي إلى الحفاظ على الملكية وامتيازاتها، وبين التيار الثوري خصوصًا الاشتراكي والفوضوي والنقابي، وتباين دوره السياسي، بين دعم السلطة السياسية ونقدها في الوقت نفسه، من ناحية محاربتها سلطة الشعب المطلقة وسلطة الدولة المطلقة. لكن الموقف الليبرالي البارز جاء من بنجامان كونستان[114] الذي اعتبره بشارة ممثل الليبرالية الفرنسية بمعناها الوسطي، الذي جمع التقليد الفكري بين مونتسكيو وألكسيس دو توكفيل؛ أي بين اعتبار «الحرية تقليدًا لسلطة الدولة، وضرورة الحفاظ على الحرية الفردية بواسطة المؤسسات الوسيطة والاتحادات التي تحمي الفرد من حكم الاستبداد، ومن استبداد الديمقراطية المباشرة (استبداد الجمهور)»[115].

أما المدرسة الألمانية، فقد تباينت مواقفها التاريخية بين مساندة الملكية القائمة ونقدها؛ إذ كان هاجس توحيد الأمة، خصوصًا في الحروب النابليونية، أحد العوامل التي أدَّت بليبراليين كُثر إلى التخلي عن بعض الحريات الفردية ودعمها لمصلحة حرية الأمة. من المهم في هذا السياق، التطرق إلى المدرسة الأميركية الليبرالية، ودورها في تقوية الموقف الليبرالي والفلسفة الليبرالية، خصوصًا في الدول الأوروبية بعد أن فشلت جُل التجارب الراديكالية الشيوعية والفاشية والاشتراكية، وظهرت الليبرالية قوة سياسية جديدة.

ساهمت فلسفة التنوير السياسية، ولا سيما فكرة سيادة القانون والحق الطبيعي وحرية الفرد عند جون لوك في إعلان الاستقلال الأميركي، وآمن الآباء المؤسِّسون من جهة أخرى بدور الدين في المجتمع الحر، وبفصل

الكنيسة عن الدولة في آن. إن هذه القناعة الدينية الفردانية التي آمن بها هؤلاء وأسسوا من خلالها دستورًا حرًا مثّلت الدافع لدى الأميركيين للقيام بالواجب الذي تمليه الأخلاق، وفي الوقت نفسه اعتبار هذه القناعة حرة ومستقلة عن المجال العام. لقد أدى هذا الإيمان الفردي الذي اكتشفه دو توكفيل في زيارته أميركا ونشر كتابه **الديمقراطية في أميركا**، إلى اعتقاده أن الإنسان الحر سياسيًا في حاجة إلى «عقيدة قوية راسخة كي تكون له بوصلة معنوية يقارب بها واقعه وقراراته وأحكامه»، وأنه في حال عدم توافرها يظهر الاستبداد الذي يتحكّم في مصائر الناس وحرياتهم[116].

ارتكز جهد بشارة في تبيان ما سماه «العلمانية الليبرالية الحديثة» وموقفها من الدين والعلمانية على مساهمات جون رولز، كونه أحد «المنظّرين الليبراليين المتأخرين، لأنه تميز من الليبراليين الذين سبقوه في وضع الحريات ضمن نظرية شاملة في العدالة، حيث تضمن ممارسة القيمة العليا لليبرالية، أي الحرية»[117]. تَبلور فكر رولز انطلاقًا من نقده المنفعية، فهو يَعتبر السعادة متعددة المصادر، وأن المنفعية الفردية ليست مصدر السعادة، ولا يجوز بناء الأخلاق على المنفعة. وتتلخص نظرية رولز التي بلورها في كتابه **نظرية في العدالة** في أن الدولة هي مجتمع من الأفراد الأحرار المتساوين في الحقوق أمام القانون والمنخرطين في تعاون اجتماعي، والعدالة في حالتهم هي الإنصاف في توزيع المنافع في ما بينهم، وهي عدالة متعلقة بالبنية السياسية للدولة. وأضاف في كتابه **الليبرالية السياسية** موقفه الإجرائي في تطبيق العدالة، فاعتبر أن ما يهم الليبرالية السياسية هو أن تضمن للجميع حق الاختيار من طريق تطبيق العدالة. لكن كتابه الأخير **تاريخ الفلسفة الأخلاقية** مثّل محاولة في تأسيس الليبرالية؛ فيشرح فيه رولز أن الإيمان قد يُعدّ أساسًا لاحترام الحرية، وأن الدين غير المتسامح مرفوض، لكنه لم يدعُ إلى خصخصة الدين لأهميته في الشأن العمومي كونه صانعًا للتوافق السياسي[118].

في نقد الليبرالية، يرى ريتشارد رورتي أن الليبرالية علمانية وغير دينية في جوهرها، بل إلحادية وريبية تجاه الدين، لكنها تتسامح مع الدين في نوع من التسوية. وعارض رولز هذه الأفكار بالقول إن الليبرالية ليست تسوية مع الدين. ويرى ناقد آخر هو الأميركي ستانلي فيش أن الليبرالية في الأحوال

كلها لا يمكنها أن تتعامل مع الأفكار المضادة لها، ولا سيما الدينية، من دون أن تتخلى عن ليبراليتها. وهو يقصد أن الليبرالية قد تتسامح مع المتديِّن وتعطيه حريته في التعبير وممارسة حريته العقدية، لكنها لا تتنازل للمتدين نفسه عن واجب احترام الديمقراطية وقيمها عند أول خرق لها، ما يعني أنها ستمارس عليه إكراه التقيُّد بقيم لا يؤمن بها، وهنا تفقد الليبرالية أحد أسسها الجوهرية. في المقابل، يؤكد روِّلز أن الليبرالية السياسية إنما تهدف إلى إيجاد قواعد العيش المشترك عبر الإيمان بالمعقولية؛ أي الاستعداد للتعاون مع الآخر. من هنا، يؤمن رولز بعدم وجود حاجة إلى تأسيس فلسفي لليبرالية، ويمكنها الاكتفاء بالدفاع عن الحريات والحقوق الفردية وإدارة الدولة والحفاظ على هذه الأولويات، ومن ثمّ يمكن التواصل مع أصحاب العقائد المختلفة والاتفاق على العيش المشترك.

تكمن مشكلة الليبرالية الكبرى، في نظر بشارة، في أمرين: يتمثل **الأول** في أن المجتمعات ليست مؤلفة من أفراد، وأنها لا تقوم على العقل والحرية بل تقوم على أعراف وتقاليد وممارسة شعائر وطقوس، وأن مسألة تنشئة الفرد الحر المستقل هي من شأن مؤسسات الدولة والمجتمع المدني. ويتمثل **الثاني** في أن الحرية الفردية السياسية والمدنية التي تُتيحها الديمقراطية الليبرالية يصعب ممارستها في مجتمع تغيب فيه ثقافة الديمقراطية[119].

تعرَّضت الليبرالية لتوليفة ثانية جاءت هذه المرة من اليسار الذي تأثر بالحروب والكوارث التي شهدها العالم بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية. ويُعتبر هبرماس أحد هؤلاء الذين كانت لهم مساهماتهم في التعامل مع موضوع الدين. وطوّر هبرماس الفكر التنويري العقلاني بما فيه المنفعية والبراغماتية والماركسية والفيبرية والنظرية النقدية، ليخرج بتوليفة جديدة تأثرت بتطورات الأفكار والسياسات الحديثة، في كتابه **تغيير بنية المجال العمومي** الذي تناول أزمة المجال العمومي في ظل الحداثة واقتصاد السوق ورقابة الدولة، و«اقترح أساسًا جديدًا للمجال العمومي يُشرعن السلطة السياسية، وهو الحوار العقلاني»[120]. وفي نظرته إلى الدين والعلمانية، دعا هبرماس إلى ضرورة التعايش بين المتدينين والعلمانيين في مجتمع ما بعد علماني، حيث قبول التعددية وشرعية المساهمة الدينية في المجال العام أصبح متاحًا

بوصفه أرضية في العيش المشترك.

ثالث عشر: استدراك في الأنسنة العربية والعلمانية

نستدرك هنا إشارة بشارة إلى ترجمات ابن رشد وشروحاته لكتابات أرسطو في صوغ اللاهوت المسيحي والأنسنة الأوروبية، لنلفت إلى موضوع الأنسنة في السياق الإسلامي. فإذا كانت الكتابات الغربية عمومًا تنفي أو لا تستعمل وصف «الأنسنة» للدلالة على تاريخ معرفي إسلامي ساهم في بناء الأنسنة الحديثة، فإن في الإمكان الحديث عن بداية وجود إرث نقدي عربي وغربي يؤسس نظرية في الأنسنة الإسلامية. ولعل أمثلة عدة لهذه المساهمات النقدية ساهمت في وقت مبكر في بداية صوغ هذه النظرية، منها: مساهمات جورج مقدسي في كتابه **دور الأنسنة في الإسلام الكلاسيكي والمسيحية الغربية**، وجويل كرامل في **الأنسنة في نهضة الإسلام: الإحياء الثقافي في عصر البويهيين**، ولين غودمان في **أنسنة الإسلام**، وغيرها كثير. ويمكن اعتبار محمد أركون واحدًا من هؤلاء المساهمين على نحو كبير في استكمال هذا البناء النظري المسمى «الأنسنة الإسلامية». فقد نظّر للأنسنة الإسلامية وحقّبها تاريخيًا في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وجعل لها أربعة تجليات نحصرها في الآتي: التجلي السياسي الذي تميّز في أثناء حكم البويهيين في بغداد منذ عام 945، والذين اعتمدوا على حكم الطوائف وفتح المجال للتعددية الفكرية والدينية التي ترجع أدبياتها فلسفيًا إلى الفلسفة الأدبية المثالية قبل بروز السلجوقيين وفرضهم المذهب السني التقليدي. والتجلي الاقتصادي الذي يتمثل في ظهور طبقة التجار وازدهارها باعتبارها طبقة ذات محددات وقوة ومعرفة جراء رحلاتها واتصالها بالعالم الخارجي. إلا أن هذه الطبقة التجارية سرعان ما تدهورت منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي بعد ظهور الهيمنة الأوروبية. والتجلي الاجتماعي الذي يتمثل بظهور طبقة الكتّاب كطبقة اجتماعية تضم كتّاب البلاط والإدارة والمثقفين والأدباء. وهؤلاء ساهموا في تكوين ما سماه أركون أنسنة علمانية في «الأوساط العمرانية». والتجلي الثقافي الذي يبرزه النشاط الفلسفي القوي في تلك الفترة من خلال المطارحات الفلسفية والأدبية التي تجلت في نماذج فلسفية كثيرة

منها على وجه الخصوص مساهمات التوحيدي ومسكويه التي تعتبر، بحسب أركون، أنموذجًا للأنسنة الإسلامية المبكرة[121].

تكمن أهمية هذا الاستدراك في كونه يسمح بإعادة قراءة تاريخ الأنسنة الحديثة نقديًا خارج نطاق السرديات الكبرى. كما أنه يساعد على استكشاف ما أخفته أو سكتت عنه الأكاديميا الأوروبية والاستشراق أكان ذلك متعمّدًا أم غير متعمّد. من هنا، يمكن قراءة الأبعاد الإبيستيمولوجية لمشروع أركون من اعتباره مشروعًا للتأريخ من الداخل، وهذا جلي عندما يُنظّر أركون لما سمّاه الإسلاميات التطبيقية بما هي قراءة للنص المؤسس أنسنيًا ومن داخله، في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية التي استخدمها المستشرقون. وبطبيعة الحال، لولا انفتاح أركون على المقاربة العابرة للتخصص وأخذه بالوسائل المعرفية التي توفرها مباحث التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والفلسفة والأدب لما استطاع تنظيم نظريته تلك في الإسلاميات التطبيقية.

في المقابل، ثمة إشكال معرفي حساس مرتبط بالتأريخ وإعادة قراءة تاريخ الأفكار؛ لأن محاولة وضع سردية تاريخية محايدة غالبًا ما تفاجئنا باستحالتها معرفيًا. فليس من الموضوعية، ولا من العلمية، قراءة الأحداث والتواريخ بمعزل عن تجاذباتها وتفاعلاتها مع تواريخ الآخرين ومعارفهم وثقافاتهم وأفكارهم. ولعل أركون استشعر هذا الخطر عندما تجاوز اصطلاح الأنسنة العربية (على الرغم من حضور هذه الأنسنة تاريخيًا) إلى اختيار اصطلاح الأنسنة الإسلامية. وذلك راجع، كما هو معروف، إلى تداخل التاريخ والمعرفة العربيَّين بالمعرفة الفارسية خصوصًا، وباقي ثقافات شبه الجزيرة العربية والبحر المتوسط. لكن هذا الخطر في التأريخ لا يمنعنا من تشييد الأدوار الذاتية المهمة في صناعة تاريخ الأنسنة، ومن توحيدها وفق أنموذج له صدقيته وأثره في التاريخ. ويبقى أن الجغرافيا عامل مهم من عوامل اعتبار الإنتاج المعرفي في حقبة تاريخية ما، إذا افترضنا غياب باقي العوامل كاللغة الموحدة والحكم السياسي الواحد والثقافة الواحدة.

إنّ خطر التأريخ والمعيارية اللذين يحدقان بأي منظّر لتاريخ الأفكار يجعل بعض النقاد والمفكرين العرب يختارون معيارًا معينًا ويدافعون عنه، أكان على نحو موضوعي وعلمي أم أيديولوجي محض، إذا اعتبرنا الموقف

الأيديولوجي موقفًا في الدفاع عن الذات. يمكن قراءة مشروعات عربية عدة على هذا المنوال؛ فمشروع **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** لعبد الله العروي يعتبر محاولة في بناء سردية تاريخية، بترتيب المعطيات التاريخية والثقافية والاجتماعية كافة في صورة وحدة متجانسة، حيث تكوّن في الأخير ما اعتبره أيديولوجيا موحدة. فإذا كانت هذه الأيديولوجيا العربية قد تكوّنت، بحسب العروي، بتضافر ثلاثة أنساق معرفية هي: «الشيخ، والسياسي الليبرالي، وداعية التقنية»[122]، فإن هذه الأنساق لا تنفكّ تتعرض للتعميم والتضخيم على حساب أنساق عدة مثل اللغة والسياسات اللغوية، والدين (المؤسسات)، وأنماط الحكم السياسي وغيرها.

ينطبق الأمر نفسه على الجابري في مشروعه الموسوم **بتكوين العقل العربي والعقل الأخلاقي العربي**؛ فهو ينطلق من وحدة اللغة وأحقية اللغة كونها وحدة معرفية ضابطة للإرث التاريخي في أنساقه السياسية والثقافية والفلسفية. ففي تشريحه تكوين العقل الأخلاقي مثلًا، يربط الجابري تكوين منظومة القيم العربية بتضافر مؤثرات الثقافة الفارسية والكسروية واليونانية، من دون أن تؤثر هذه المؤثرات في إبقائه على الوحدة اللغوية المستقرة. فالعقل الأخلاقي العربي يبقى عربيًا حتى لو ساهمت في تشكيله عوامل غير عربية، ويبقى عربيًا بالاختيار وبالدفاع عن المكون العربي وتحجيمه أحيانًا للحفاظ على مكانته وعلى قوته في توحيد الأنساق غير القابلة للتوحيد خارج المكون العربي.

يُنظّر الجابري، على غرار أركون، للأنسنة العربية منذ بداياتها الأولى قبل لحظة الإسلام. فقد تعرضت هذه الأنسنة للأسلمة وأصبحت الصفة الملازمة لها إلى اليوم. وتتصارع السرديات وبقوة وهي تعيد مقاربة تاريخ الأفكار، على النحو الذي تنتج تواريخ وسرديات قابلة كلها للموضوعية، على اعتبار أن تعدد القراءات نابع من تعدد المنهجيات أيضًا. فالجابري ينطلق في دراسته للعقل العربي من «المقاربة البنيوية ويزاوجها مع المقاربة والتحليل التاريخي إضافة إلى الطرح الأيديولوجي»[123]. ولتفعيل هذه المناهج، فهو يهتم بالبدايات وصولًا إلى تتبع التشكلات وتكوّن النهايات. ففي موضوع تشكل القيم العربية ودور الفاعل الفارسي فيها، يدقق الجابري في تاريخ بداية دخول

الموروث الفارسي إلى العربي، ليقول إن بداية هذا التأثر كانت مع نهاية العصر الأموي بعدما كان هذا العصر عربيًا نقيًا من الشوائب.

يتمثل الاستدراك الثاني بحجب بشارة أحد المواقف المعاصرة المهمة من العلمانية، على الرغم من اختلاف منطلقاته الفكرية والفلسفية، وهو موقف المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي يقارب إشكال العلمانية من منظور مغاير تمامًا؛ فهو لا ينظر إلى العلمانية بما هي تحييد للدين، باعتباره ظاهرة معرفية، عن فضاء الدولة، وإنما يَنظر إلى علاقة الدين بالسياسة باعتبارهما فضائين غير متمايزين؛ وهو لا يدرس العلمانية باعتماد مقاربة تاريخية أو سياسية أو اجتماعية أو قانونية، وإنما يعتمد مقاربة روحية بامتياز[124]. إن لبَّ الإشكال بالنسبة إلى طه عبد الرحمن، ليس في تتبع تاريخ نشوء المفردة والتجربة العلمانية في السياق الأوروبي، ولم يكن اهتمامه البحث عن تاريخ إسلامي للعلاقة بين الديني والسياسي باعتبارهما فضاءين متجاذبين ومتصارعين أحيانًا أخرى، بل ينصبّ اهتمامه الأساس على النظر في هذه العلاقة من حيث المبدأ، أي من حيث تأسُّسها إسلاميًا. لذلك، فهو يبدأ بنسف المفهومين معًا: الديني والسياسي، لأنهما ينتميان إلى منظومة مفاهيمية غربية ومشحونة بالحمولات الميتافيزيقية للآخر، ويستعمل، في المقابل، مصطلح العالم المرئي (السياسي) وينعته كذلك بعالم الشهادة، ثم مصطلح عالم الغيب للدلالة على مفهوم «الديني». إن طه عبد الرحمن واعٍ تمامًا أهمية الصناعة المعجمية في علاقتها بالإنتاج المعرفي، وتكوين الموضَعَة المعرفية الخاصة، فالمفاهيم وصناعتها نتاج سياق تاريخي ومعرفي خاص بكل فضاء معرفي معين، وتكوينها النهائي يجعلها حاملة لموقف من العالم، واستخدامها في سياق معرفي آخر لا يخلو من خطورة مرتبطة بحدوث استلاب معرفي، لذلك نجده يستخدم مصطلحات عربية، بل يتعصب في رفض المفردات المعربة والمستعارة من معاجم أجنبية، كما يصنع مفردات عربية جديدة عندما تقتضي الضرورة ذلك.

إذا كان هذا الموقف من الصناعة المعجمية ذات الأهمية القصوى، وتُحسب لطه عبد الرحمن، فإنه في المقابل يحاول التفلسف داخل منطق وجودي يفترضه باعتباره منطقًا قرآنيًا له تصوره الخاص للعالم. ولنسف أطروحة الديني والسياسي، يقوم بطرح سؤال الوجود الإنساني كما يتصوره المنطق

الإسلامي. ينتقد بداية الأطروحة التي تعتبر الإنسان كائنًا يحيا في عالم أفقي؛ وعلاقته بعالم واحد هو العالم المرئي (الشهادة)، ويتجاوزها إلى القول بمقولة «الإنسان العمودي الذي يتسع وجوده لأكثر من عالم واحد»[125]، أي إنه ينفي صراحة ذلك التمفصل الذي يقيمه الدارسون للعلمانية بين ما هو ديني وما هو سياسي، وفي الوقت نفسه يطرح ويدافع عن مسلّمة تعددية الوجود الإنساني في عالم المرئي أو الشهادة وعالم الغيب معًا. وهنا ينتقد ما سمّاه جسمية الإنسان الواحد التي تحصره في حضور جسمي محدد، وتنفي عنه حضوره الجسمي المفارق. ويدافع، في المقابل، عما سمّاه مسلّمة تعددية الوجود الإنساني، أي في العالمَين معًا. فمن خلال هذا الوجود الأفقي المتعدد للإنسان في عالمَي الشهادة والغيب، تحصل عملية «تنزيل العالم الغيبي إلى رتبة العالم المرئي، وتصعيد العالم المرئي إلى رتبة العالم الغيبي»[126]. فكأنه يقول إن الديني يحضر في السياسي، والسياسي يحضر في الديني ما دام الإنسان يستحضرهما معًا في عمليات متبادلة وأحيانًا متماهية. سيظن الناظر إلى هذا الموقف الفلسفي أن طه عبد الرحمن يرجعنا في الحقيقة إلى النقاشات الفقهية المتأخرة للجماعات الإسلامية، والتي نظّرت فقهيًا لحالة التماهي بين الديني والسياسي، لأن الدين، بحسب تقديرها، يحضر في كل مناحي حياة الإنسان، على نحوٍ يمكّن من اعتبار الإنسان كائنًا متدينًا.

يقول طه عبد الرحمن إنه في صدد تقديم نظرية فلسفية في العلاقة بين الدين والسياسة، وهي في الوقت ذاته نظرية في الوجود الإنساني تتحدد وفق ما سمّاه مسلّمة تعددية الوجود الإنساني. ووفق هذه النظرية الفلسفية، فإنه يقوم بنقد العلمانية بما هي ذلك الفصل بين الديني والسياسي ويعتبرها تضييقًا للوجود الإنساني عندما تحصره في قالب وجودي واحد. وتكمن مظاهر التضييق في مسألة وضع القوانين (التي تفصل فيها القوانين الشارع السياسي عن الشارع الديني)، ومسألة الحدود بين العمل السياسي والعمل الديني، ثم في مسألة نفي التدبير عن الدين، ونفي التعبد عن السياسة[127]. إلا أن هذا النقد الموجّه ضد العلمانية، بما هي تضييق للوجود الإنساني بحسب طه عبد الرحمن، يقزّم مفهومها في الفصل بين الديني والسياسي، وفي اعتبار أن الإنسان يحضر في السياسي ويغيب في الديني. لا تفترض العلمانية هذا التقسيم على هذا النحو بالضرورة، لأنها تعني، من ضمن ما تعنيه، تحديد مجالات عمل

الدين والدولة بوجه أدق، واستحضار الدين باعتباره ظاهرة قابلة للدراسة والحصر والتتبع، ثم بتحديد مجالات العلم باعتباره رؤية للعالم تختلف عن الرؤية الدينية له.

بنى طه عبد الرحمن نظريته الفلسفية على تقابل الديني والسياسي، لذلك أسّس ما سمّاه «الائتمانية» بما هي تجاوز لدعاوى العلمانية (التي يتقابل ويتضاد فيها عنصرَا التعبد والتدبير) ودعاوى الديّانية (التي يتداخل فيها التعبد بالتدبير)، إلى التنظير لوجود أصل واحد للوجود الإنساني هو الأمانة بما هي التدبير التعبدي[128]. إنه يرفض بصيغة أخرى افتراض وجود علاقة التباعد بين الديني والسياسي أصلًا، ويرفض أيضًا هذا التقابل الذي أنتجته التجربة الغربية التي لا علاقة لها بالتجربة الإسلامية.

يكمن بيت القصيد في جرد موقف طه عبد الرحمن في اعتبار موقفه المغاير من قضية العلمانية والدين، وفي اعتبار موقفه من التفلسف والإنتاج المعرفي من داخل النسقين العربي والإسلامي. لكن، ونحن نستحضر هذا الرأي، استحضرنا ضرورة دراسة العلمانية من داخل المنظومة الإسلامية وفي تجربة مظاهر العلمنة أو الدَنيوة بوجه أدق في التاريخ الإسلامي الذي وقع تاريخًا وفقهًا وسياسة. وربما سيكتمل جهد بشارة إذا استمر مشروع الدين والعلمانية في دراسة صيرورة الدَنيوة إسلاميًا هذه المرة، وتتبّع علاقة الديني بالسياسي في التاريخ الإسلامي. فقد تميّزت التجربة الإسلامية بتدافع الديني مع السياسي، وباستلاب السياسي للديني؛ إذ ارتبط الديني في أغلبية التجارب السياسية بالدولة السياسية وتوجهاتها ومصالحها. ويمكن استحضار الصناعة الفقهية هنا مثالًا على دورَي السياسي والدولة في توجيه الديني. فمقولات التغلب وشروط الإمامة وغيرها من الأحكام الفقهية مرتبطة أساسًا بتوجه الدولة الحاكمة التي ساهمت في صناعة النصوص وتوطيدها ثم نشرها باعتبارها نصوصًا مُؤَسَّسة دينيًا. وبطبيعة الحال، فقد تكون ثمة تجارب إسلامية حدث فيها تحييد الديني عن السياسي، أو استلاب السياسي للديني خصوصًا في حالة نشوء الجماعات الإسلامية، إلا أن الأهم في هذا البحث سيكون تبيان تمظهرات التجربة العلمانية في السياق الإسلامي ولو أنها لم تُنعت بهذا الوصف.

(31) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2/مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 40.

(32) المرجع نفسه، ص 50.

(33) أنهت معاهدة وستفاليا في عام 1648 حروب الثلاثين عامًا في الإمبراطورية الرومانية وحرب الثمانين عامًا بين إسبانيا والأراضي المنخفضة (هولندا).

(34) بشارة، ص 51.

(35) المرجع نفسه، ص 41.

(36) المرجع نفسه، ص 41.

(37) عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية** (بيروت/لندن: دار الساقي، 1993).

(38) بشارة، ص 83.

(39) المرجع نفسه، ص 89.

(40) المرجع نفسه، ص 91.

(41) فيلسوف نوميدي لاتيني (354 - 430)، وهو إحدى أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية.

(42) بشارة، ص 118.

(43) قسيس وقديس كاثوليكي إيطالي وفيلسوف لاهوتي (1225 - 1274).

(44) بشارة، ص 143.

(45) لاهوتي مسيحي إنكليزي (1320 - 1384).

(46) لاهوتي وفيلسوف تشيكي (1369 - 1415).

(47) بشارة، ص 169.

(48) المرجع نفسه، ص 171.

(49) المرجع نفسه، ص 184.

(50) شاعر إيطالي (1265 - 1321م)، وتعد **الكوميديا الإلهية** أحد أعظم أعماله.

(51) بشارة، ص 226.

(52) المرجع نفسه، ص 232.

(53) بشارة، ص 238.

(54) المرجع نفسه، ص 239.

(55) المرجع نفسه، ص 249.

(56) المرجع نفسه، ص 259.

(57) المرجع نفسه، ص 261.

(58) المرجع نفسه، ص 270.

(59) المرجع نفسه، ص 272.

(60) المرجع نفسه، ص 286 - 287.

(61) المرجع نفسه، ص 305.

(62) مفكر وحقوقي إيطالي (1313 - 1357).

(63) فيلسوف إيطالي (1275 - 1342).

(64) بشارة، ص 322.

(65) الكالفِنية، مذهب مسيحي إصلاحي أسسه المصلح الفرنسي جان كالفِن.

(66) إحدى الرهبانيات الفاعلة في الكنيسة الكاثوليكية، أسسها القديس إغناطيوس دي لويولا في القرن السادس عشر.

(67) بشارة، ص 332.

(68) فيلسوف فرنسي (1530 - 1596)، يعتبر صاحب نظرية السيادة، وهو من أنصار التسامح الديني، وكان مستشارًا لهنري الرابع، صدر كتابه ستة كتب في الجمهورية (*Les Six Livres de la République*) في عام 1576.

(69) ملك ليون بين عامي 1065 و1109، وملك قشتالة منذ عام 1072 بعد وفاة أخيه. احتل طليطلة (توليدو) في عام 1045، توفي في عام 1109.

(70) فلكي بولندي (1473 - 1543)، وهو أول من صاغ نظرية مركزية الشمس وكون الأرض جرمًا يدور في فلكها في كتابه حول دوران الأجرام السماوية.

(71) عالِم فلك وفيلسوف وفيزيائي إيطالي (1564 - 1642)، اعتبره عدد من العلماء أحد مؤسسي العلم الحديث، مثل أينشتاين الذي لقبه «أبو العلم الحديث».

(72) عالم رياضيات وفلكي وفيزيائي ألماني (1571 - 1630).

(73) لاهوتي وفيلسوف إيطالي (1548 - 1600).

(74) بشارة، ص 376.

(75) المرجع نفسه، ص 383.

(76) فيلسوف وعالم رياضيات وفيزيائي فرنسي (1717 - 1783).

(77) في الموضوع نفسه، يمكن الاطلاع على الحوار المثير الذي دار بين هبرماس والكاردينال الألماني جوزف راتسينغر (البابا في ما بعد) في الأكاديمية الكاثوليكية في ميونيخ في عام 2004، ودون في كتاب بعنوان: **جدلية العلمنة: العقل والدين**، ترجمه حميد لشهب (بيروت: دار جداول، 2013).

(78) بشارة، ص 394.

(79) بشارة، ص 421.

(80) المرجع نفسه، ص 424 - 425.

(81) المرجع نفسه، ص 430.

(82) مجموعة من اللاهوتيين والفلاسفة التابعين لجامعة كامبردج في منتصف القرن السابع عشر، منهم هنري مور وآخرون.

(83) بشارة، ص 465.

(84) حركة فكرية ظهرت في نهاية القرن السابع عشر في إنكلترا، وكانت تعارض مأسسة الكنيسة والدعوة إلى نمط التفكير الحر الخارج عن أيّ قيود، وكان البروز الرسمي لهذا النمط في المقالة التأسيسية التي كتبها أنتوني كولينز (Anthony Collins) بعنوان «Discourse of Free - thinking» (مقالة في الفكر الحر) الذي ذاع صيته في تلك الفترة.

(85) بشارة، ص 499.

(86) المرجع نفسه، ص 507.

(87) **الإنسيكلوبيديا**، مؤلف ضخم ألفه دنيس ديدرو (Denis Diderot) (1751 - 1772) ودالامبير بمساعدة 160 فيلسوفًا ومفكرًا، وكان الهدف منه تجميع حصيلة المعرفة البشرية الموجودة حتى ذلك العصر في الميادين المختلفة ونشرها، واستمرت هذه الحركة

المعرفية إرثاً علمياً في ما بعد.

(88) بشارة، ص 540.

(89) المرجع نفسه، ص 550.

(90) توماس باين (1737 – 1809): ثوري ومفكر إنكليزي ومشارك في الثورة الأميركية.

(91) بشارة، ص 572.

(92) المرجع نفسه، ص 608.

(93) المرجع نفسه، ص 617.

(94) المرجع نفسه، ص 631.

(95) المرجع نفسه، ص 659.

(96) المرجع نفسه، ص 666 - 667.

(97) المرجع نفسه، ص 672.

(98) فيلسوف وبيولوجي بريطاني (1825 - 1895).

(99) بشارة، ص 692.

(100) كاتب ومفكر إنكليزي (1817 - 1906)، يُعد أول من استعمل مصطلح العلمانية في عام 1851.

(101) بشارة، ص 696.

(102) المرجع نفسه، ص 699.

(103) المرجع نفسه، ص 704.

(104) للتوسع في موضوع إسلامية المعرفة وجدالاتها المختلفة، يُرجى الاطلاع على الحوار الذي أجريناه مع المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد في: مصطفى أيت خرواش ولحسن بن إحيا، «الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية»، **قضايا إسلامية معاصرة**، العددان 47 - 48 (2011)؛ وفي: محمد أبو القاسم حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج**، سلسة فلسفة الدين والكلام الجديد (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004).

(105) تُطلق تسمية «مدرسة فرانكفورت» على معهد الأبحاث الاجتماعية في مدينة

فرانكفورت، وهي في الحقيقة حركة فلسفية ظهرت عام 1924 ومن أشهر روادها ماكس هوركهايمر، وثيودور أدورنو، وهربرت ماركوزه.

(106) بشارة، ص 712.

(107) المرجع نفسه، ص 714.

(108) المرجع نفسه، ص 730.

(109) المرجع نفسه، ص 735.

(110) المرجع نفسه، ص 742.

(111) المرجع نفسه، ص 744.

(112) بشارة، ص 761.

(113) المرجع نفسه، ص 762.

(114) أديب وسياسي فرنسي (1767 - 1830).

(115) بشارة، ص 770.

(116) المرجع نفسه، ص 778.

(117) المرجع نفسه، ص 784.

(118) المرجع نفسه، ص787.

(119) المرجع نفسه، ص 807.

(120) المرجع نفسه، ص 811.

(121) محمد أركون، **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي**، ترجمة محمود عزب (بيروت: دار الطليعة، 2010)، ص 39.

(122) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 39.

(123) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 132.

(124) طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية**، ط 3 (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2013)، ص 17.

(125) المرجع نفسه، ص 31.

(126) المرجع نفسه، ص 51.
(127) المرجع نفسه، ص 184.
(128) المرجع نفسه، ص 449.

الفصل الثالث
العلمانية ونظريات العلمنة

أولًا: التأريخ وتعميم الأنموذج الأوروبي في العلمنة

تعمل العلمنة، بما هي صيرورة زمنية، في التاريخ، ومنه تستمد قوَّتها بوصفها نظرية اجتماعية وفكرية ففي التاريخ تنشأ العلمَنة وتستمر باستمرار التاريخ، لأنها عملية مستمرة تتطوَّر فيها المجالات الاجتماعية وهي تتعرض لعملية التمايز. لذلك، كان التاريخ مُحرك العلمنة ومصدر تحدٍ لها في الوقت نفسه، لأن التاريخ لا يفتأ ينقُض السرديات وهو يُطوِّر مناهجه، إذ تُعتبر تنميطات العلمانية الأيديولوجية أو الاعتقادية إحدى هذه السرديات التي تخضع للتاريخ، وينقدها بشارة في سياق ما يسميه علمنة العلمنة، أي تحريرها من نمطيتها الاعتقادية المقلوبة عن الاعتقادية الدينية والوثوقية. لقد كان علم التاريخ منذ بداياته الأولى عملية علمنة، إذ إن اعتبار الموضوعات كلها قابلة للتأريخ البشري الدنيوي يُعدّ عَلمنة. إضافة إلى أن التاريخ ينسف المقدسات والماورائيات وهو يُعرِّضها للمساءلة والنقد والمراجعة. لذلك، اعتبر بشارة أن التأريخ العلمي يؤدي إلى علمنة الموضوعات التاريخية، وذلك «بنزع الأسْطَرة عنها بمجرد إخضاعها كموضوعات للأسئلة الفاحصة والتمحيصية»[129].

يشهد البحث التاريخي صيرورة الصراع بين العلم والدين، كما يؤكد وليام إدوارد ليكي[130] (Edward Lecky) الذي يعود إليه بشارة خصوصًا في كتابه **نهوض وتأثير روح العقلانية** (1870)، لأن العلم يبدأ بنقض أطروحات الدين الواحدة تلو الأخرى، فتتعرَّض سرديات الدين للمساءلة والنقد بوصفها من أوجه العلمنة. ولا يَسكت الدين أمام عمليات العلمنة هذه، بل يتخذ مواقع دفاعية وهجومية في الوقت نفسه، وغالبًا ما يكون هذا الصراع معقدًا وصداميًا، وقد يكون دمويًا، وقد تَنتج منه نماذج من العلمانيات ونماذج من التجارب الدينية، بحسب السياقات السياسية والاجتماعية.

يمكن اعتبار التاريخ أو علم التاريخ علمًا حديثًا يَرجع إلى القرن التاسع

عشر من ناحية بداية وضع مناهجه العلمية، ومن ناحية انفصال التاريخ عن الرواية الدينية له. لكن، لا يمكن إغفال الأعمال التي حاولت دراسة التاريخ والأسطورة والمقدس منذ القرن السابع عشر، وهو ما يدخل في مجال الأنثروبولوجيا. فقد تطوَّرت المناهج التاريخية بداية من «المدرسة المنهجية» الفرنسية التي اعتمدت الوثيقة محدِّدًا لكتابة التاريخ، متوقفة عندها بالتحليل والتمحيص والنقد الداخلي والخارجي، ما جعلها توصف بالمنهجية الشكلية. أدّت منهجية التأريخ المُتبعة عند المدرسة المنهجية إلى تبنّي أنموذج التاريخ الأيديولوجي عندما تحوّلت إلى تأريخ رسمي حداثي واعتقادي للجمهورية الفرنسية الثالثة التي حَسمت الصراع المئوي لمصلحة الجمهورية العلمانية. ظهرت بعد ذلك «مدرسة الحوليات» كردة فعل ضد المدرسة المنهجية وضد منهجها الشكلي، لكنها سقطت أيضًا في «أسطورة التاريخ الشامل التي تسلّلت إليها من تاريخانية المادية التاريخية»[131]، وسقوطها معرفيًا في أزمة السرديات الكبرى التي رافقت مأزق الحداثة. ثُم بَرز الاتجاه المجهري أو «المدرسة الميكروية» التي تقارب التواريخ المحددة والخاصة والمحلية، ما قرّبها من الأنثروبولوجيا التاريخية التي يجتمع فيها التاريخ مع العلوم الاجتماعية المختلفة، ما مكّنها من نقد السرديات الكبرى التي سقطت فيها مدرسة الحوليات، ومن هذه السرديات سردية العلمنة.

إن المأزق الذي وقعت فيه المدرستان المنهجية والحولية، هو ما يدعوه الألسنيون «البؤرة» في تأريخ التاريخ، أي مركز الحبكة الذي يُمثل وجهة نظر المؤرخ، والتي تتحكم في السرد التاريخي ثم تحوّلها إلى سردية في الأخير. من هنا، برزت المناهج العابرة للتخصصات في رؤيتها للعلمانية وتاريخها وفي تجاوزها لإشكالية البؤر المركزية، وهي المناهج التي استعملها بشارة في دراسة صيرورة العلمنة وتشكّل العلمانية.

ظهرت مجموعة من السرديات الكبرى بوصفها إفرازًا لوجود البُؤر المركزية التي نشأت كوجهات نظر محسوم في صِحتها، ومنها القول بعلمانية المسيحية منذ نشأتها؛ إذ اعتُبرت المسيحية ديانة علمانية شهدت فصل الدين عن الدولة، لذلك استطاعت أن تجد طريقًا سلسة لها في الدول الأوروبية المسيحية، على غرار باقي الديانات كالإسلام واليهودية. لقد صُنعت هذه

السرديات اعتمادًا على مجموعة من الأقوال التاريخية التي غالبًا ما تُفرّغ من سياقها التاريخي ومن معناها الجوهري. ومن هذه المقولات تلك التي تنسب إلى المسيح «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وهي في الحقيقة قيلت في سياق جواب السيد المسيح لمن سأل عن إعطاء الضرائب للإمبراطورية، حيث تجنّب الوقوع في الفخ الذي أراد هؤلاء أن يُوقعوه فيه من أجل أن يبيِّنوا عداء المسيحية للدولة.

إنّ العلمنة كونها عملية أو صيرورة تاريخية لم تكن خاصية مسيحية، ولا حتى غربية، بل هي خاصية عرفتها جميع المجتمعات والديانات بدرجات مختلفة وبوجوه متباينة؛ والتمايز بين المجالات الدنيوية والدينية حدث في جميع المجتمعات تقريبًا. فمسار العلمنة في الفضاء الأوروبي المسيحي الذي استفاض فيه بشارة في المجلد الأول من الجزء الثاني، بدأ بإخضاع الدين للسلطات الزمنية (قبل ظهور منطق الدولة)، ثم بانتصار الملكية وجمعها السلطتين معًا، وانتهاءً بفصل الدولة (بعد ممارستها السيادة وظهور الشرطة والأجهزة البيروقراطية) عن المؤسسة الدينية. ولم تكن علاقة الدين بالدولة علاقة موحَّدة قبل أن تنفصل في التجربة الأوروبية، وهذه إحدى السرديات أيضًا، بل ساد تداخل تضَمَّن غالبًا سيطرة طرف على الآخر قبل أن يحصل التمايز[132].

ثانيًا: نماذج تاريخية للعلمنة

1 - التجربة الإنكليزية

تميّزت التجربة الإنكليزية للعلمنة بالتنوع والصراع الدموي (الديني والسياسي) بين الدولة أو المؤسسة الحاكمة والكنيسة، أكانت بروتستانتية منشقّة أو كاثوليكية مُضطهدة. فقد شهدت هذه العملية تمايزات قوية بين المؤسستين السياسية والدينية، وأفرزت أنموذجًا مُعلمنًا إنكليزيًا فريدًا بدأ «بصعود قوة الدولة وتحوُّلها عبر دمجها السلطة بالدين إلى قوة 'قيصروبابوية'» مرورًا بتشكُّل الهوية الوطنية ثم القومية في ما بعد، وانتهاء بتحييد الشأن

السياسي عن الشأن الديني عبر تحديد مجالات الدولة والمؤسسة الدينية. لم تكن تجربة الإنكليز إذًا، تجربةَ فصل حادٍ بين الدين والدولة، وهذه من السرديات المغلوطة. إن قراءة تجربة العلمنة في صيغتها الإنكليزية هي مهمة ضرورية لنقد سردية الأنموذج الأوروبي النمطي العام للعلمنة، ولفهم خصوصيات المجتمعات التي نمت فيها العلمنة والتي أفرزت علمانيات سياسية مختلفة.

مثَّلت مرحلة حكم الملك هنري الثامن (1491 – 1547) حِقبة مفصلية من تاريخ الحكم السياسي في بريطانيا؛ عندما انشق عن الكنيسة الكاثوليكية ورفض الامتثال لسلطة البابا والولاء لها، ونصَّب نفسه على رأس الكنيسة الإنكليزية في ما بعد، وأصدر مرسوم السيادة، وفَرض الولاء لشخصه وتعقَّب الرافضين. وفي عام 1539 أصدر مرسومًا يُلغي تنوُّع العقائد، و في عام 1549 أصدر كتاب الصلوات الموحد، كما ساهم نظام الرقابة البوليسية في عملية تأسيسِ إمبراطورية دينية. في هذه الفترة، ستظهر حركات الإصلاح الديني البروتستانتية بوصفها حركات سلفية دينية، وحركات سياسية مناهضة للحكم السياسي الذي يستلب الدين. وجرت ملاحقتها وإعدام كثير من أتباعها في عهد ماري تيودور الكاثوليكية (1516 – 1558)، إلى أن جاءت إلى الحكم الملكة إليزابيث الأولى[133] التي أسَّست نوعًا من الكنيسة الأنغليكانية، التي تَجمع الكاثوليكية والبروتستانتية في توليفة أدَّت إلى ظهور نوع من الوطنية المبكرة[134].

نشأت الكنائس المنشقة في ما بعد كنوع من الإصلاح الديني، وبدأت تطالب بفصل الكنيسة عن الدولة من منطلق تحرير الفضاء الديني من قبضة الدولة البوليسية المتشددة. وسرعان ما تحوَّلت هذه المطالب إلى الدعوة إلى حرية الضمير ضد فرض الولاء والقَسم للصلوات والعقائد المفروضة. من هنا، ظهرت البذور الأولى لمطلب العلمنة من داخل المنظومة الدينية وليس من خارجها. بدأت مرحلة التسامح الديني الأولى في عهد تشارلز الأول (1625 – 1649) الذي أعاد نوعًا من التسامح الديني إلى الكاثوليك المضطهدين سابقًا، قبل أن يَفرض من جديد القوانين الجزائية ضد الكاثوليك إرضاء للبرلمان والقوى الضاغطة التي ستتمكن من إعدامه في مرحلة حكم

الجمهورية القصيرة (1640 – 1660) بزعامة أوليفر كرومويل.

يؤكد بشارة أن مرحلة فرض العقيدة الدينية التي أسّستها المؤسسة الحاكمة ليست من سمات القرون الوسطى، بل هي من مقدمات الحداثة. لقد أدّت المذهبة الرسمية هذه، ومع توالي الحروب الدينية، إلى بداية ظهور القومية كردة فعل ضد الانشقاقات الدينية الداخلية الموالية للعدو الخارجي، وطريقًا لتأسيس للدولة القومية في ما بعد على أساس الولاء للملك والدين الرسمي. وأدّى ظهور مساهمات فكرية مهمة إلى صوغ أفكار التسامح الديني بين المذاهب الدينية المختلفة على أساس الفصل بين سلطة الملك السياسية والسلطة الدينية. لقد انطلق كل من روبرت براون (1550 – 1633) وجون غودوين (1594 – 1665) وروجر وليامز (1604 – 1681) من داخل المنظومة الدينية تأسيس التسامح في مرحلة أولى، ثم الحرية الدينية في مرحلة لاحقة. وساهمت حركات سياسية واجتماعية أخرى في بناء أنموذج بريطانيا للعلمنة، ومنهم «المساواتيون» (Levelers) الذين أصدروا «ميثاق الشعب» بوصفه وثيقة تنص على حرية المعتقد، وإصلاح البرلمان، وإنشاء الدستور، وبداية تأسيس حرية الرأي وفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية. وجاءت حركة «الحفّارين» (Diggers) التي طالبت باستكمال الحرية اقتصاديًا هذه المرة، وإعادة توزيع الأرض وحق الاستفادة من أرض المشاع. في حين نادت حركة «الصحابيين» (Friends)، بالسلمية والإخاء والمساواة وبفَردَنة الدين واعتبار دور رجال الدين قد انتهى، لأن الدين هو نور داخلي وليس خارجيًا.

عرفت بريطانيا، إذًا، عملية صوغ أنموذجية للعلمنة أدَّت إلى رسوخ أنموذج «فريد» للعلمانية راكم علمنةَ المجتمع والدولة، ومرّ بصراعات وحروب طويلة. وساهمت عوامل عدة في بلورة هذا الأنموذج البريطاني، ذكرنا بعضها في سياق التشكّل التدرّجي لتحييد الدولة عن الدين، وبقيت أخرى كثيرة ولها أهميتها الدقيقة، بلا شك، في صوغ التجربة العلمانية البريطانية. إن مبادرة الدولة المبكرة إلى احتواء المؤسسة الدينية، وإنشاء أنموذج سياسي قائم على الجمع بين السلطات في يد الملك، كانت البدايات الأولى لفك الارتباط بين الدولة والدين، وقد صاحبها بالتدرّج نشوء الوعي

المجتمعي المؤمن بقيم السلم والتسامح والحرية الدينية على الخصوص. وعلى الرغم من أن هذه العملية كانت قاسية وعسيرة، فإن ظهور حركات دينية وسياسية واجتماعية ساهم في الحراك الديني والسياسي والاجتماعي الذي عرفته بريطانيا منذ القرن السابع عشر. وأخيرًا ساهمت عوامل التمدن وظهور المدن الحديثة والطبقات المتوسطة وانتشار التجارة والثورة الصناعية والنمو الديموغرافي في بلورة قيم العلم الحديث ونشوء الثورات السياسية وبداية بناء الدولة الحديثة القائمة على قيم الحرية والديمقراطية ودولة المؤسسات. مع ذلك، لا يمكن التغاضي عن الدور المهم للدين وللهُوية الدينية في صوغ هذا الأنموذج؛ إذ نشأت الهُوية الوطنية من الإيمان البروتستانتي بوصفها هُوية جماعية شعبية ومظهرًا من مظاهر العلمنة. وانتقل هذا الإيمان من التعصُّب في مراحله الأولى إلى التسامح في ظل هُوية قومية عابرة للعقيدة الدينية، مؤسِّسة بذلك عقيدة الانتماء إلى وطن ذي سيادة وهوية وإرث تاريخي مشترك.

2 - التجربة الفرنسية

عَرفت فرنسا هي الأخرى علمنة الدولة التي بدأت بإخضاع الكنيسة للدولة في عهد فرانسوا الأول (1515 – 1547) الذي وطّد كاثوليكية فرنسا، وفَرْنس كنيستها التي أصبحت غاليكانية[135] بمفهوم الكنيسة الوطنية. وتزامن ذلك مع بداية غلبة منطق الدولة على منطق الدين، ونشوء الحكم المطلق بشعار: إيمان واحد، وقانون واحد، وملك واحد. لقد نتج من هذه العقيدة المطلقة بداية الفاشية الدينية؛ إذ فُرضت العقيدة الكاثوليكية واضطُهد البروتستانت خصوصًا في عهد هنري الثاني[136]، وامتدَّت الحروب الأهليةَ حتى توقيع مرسوم «نانت»[137] الذي تداخلت فيه صراعات الكاثوليك الفرنسيين مع البروتستانت الإنكليز، وبداية المحاولات الأولى لتحقيق السلام على مبدأ التسامح الديني. لقد تأسَّس مرسوم «نانت» على نظرية جان بودان عن السيادة وفكرة أن الملك فوق الديانات، وهو الضامن لوحدة التعددية والاختلافات الدينية[138]. وهي الفكرة التي تطوَّرت بظهور طبقة السياسيين المحترفين بالتوازي مع بروز الدولة المستقلة سياسيًا، والتي تُخضع الدين والمؤسسة الدينية لها بوصفها مرجعًا أعلى يساهم في التدبير المدني

للفضاء الديني. ونتيجةً لَمركزة العقيدة الدينية في يد الحكم المطلق، نشأت الهُوية الوطنية الفرنسية في عهد لويس الثالث عشر، واستمرت بوصفها حالة كلاسيكية في عهد لويس الرابع عشر الذي أصبح أسطورة «الملك الشمس» الذي ألغى مرسوم «نانت»، ووحَّد السلطات في يده.

بدأ تشكُّل الهُوية الوطنية بظهور منطق الدولة، عبر الحكم المطلق وتوحيد العقائد واضطهاد الفرق الدينية المخالفة (البروتستانتية في حالة فرنسا)، خصوصًا أن دُولًا مجاورة معادية تعتنق مذهب هذه الفرق وتَدعمها داخليًا وخارجيًا. ونخلص من هذه التجربة إلى أن نظام الحكم المطلق كان من أدوات العلمنة في التاريخ[139]. لقد جاءت الثورة الفرنسية في عام 1789 تتويجًا لصيرورة بناء الدولة الوطنية، عبر رسم الهُوية الوطنية على أساس دمج الكنيسة بالدولة وإعلاء شأن الدولة. واستمرت هذه الصيرورة بعد الثورة بإصدار الجمعية التأسيسية الدستورَ المدني للكهنة في عام 1790 على أساس دمج الكنيسة بالدولة. ورفض الكهنة هذا الدستور وتحوَّل رجال الدين إلى معارضين للثورة، واعتبروا الدستور تدخلًا في نظام الكهنوت المقدَّس من خارجه، أي من طرف الدولة المدنية، خصوصًا أنه يسمح لغير المؤمنين بانتخاب رجال الدين. وفي المحصلة، انشقَّت الكنيسة بعد الدستور المدني للكهنوت بسبب رفض الكهنة قسم الولاء له، وبدأ اضطهاد الرافضين للتوقيع، والتقى هؤلاء مع الثوار والرافضين لنظام الحكم، وكانت هذه المحطات بداية انطلاق فصل الدولة عن الدين وإخضاع الكنيسة للدولة. واستمرَّت هذه الصيرورة زهاء مئة عام، بدأت بالدستور المدني وإعلان حقوق الإنسان وما تبعها من خطوات تشريعية ضد الكنيسة، مثل قانون المساواة في الإرث وغيرها، ورافقتها الحروب التي شارك فيها النظام الملكي وأدَّت إلى انهياره ثم تأسيس الجمهورية في ما بعد، ونشوء القومية الفرنسية، وانتهت بإعلان الجمهورية الثالثة التي أسَّست مفهوم السيادة الوطنية.

إن الأحداث التي اختزلناها آنفًا لم تكن الوجه الكامل للصيرورة التاريخية التي أدَّت إلى علمانية الدولة الفرنسية، والتي وازتها علمنة المجتمع الفرنسي؛ فقد امتدّت الصيرورة قرونًا بدأت قبل الثورة الفرنسية بسنوات، واستمرَّت بعدها إلى حدود الإعلان الرسمي للفصل بين الدولة والكنيسة في عام

1905. لكن، يمكن رسم خطاطة لصيرورة علمنة الدولة، بأنها بدأت بإبعاد الإكليروس عن مؤسسات الدولة كطبقة سياسية واجتماعية وقَوْنَنتها مدنيًا بحكم القانون والدستور الجديد. ومرَّت بتجاوز قوانين الكنيسة ونفي إلزاميتها على المجتمع، ثمّ صوغ قوانين مدنية تلتزمها حتى الكنيسة، وانتهت بوقف تدخل الدولة في صوغ قوانين الكنيسة الداخلية[140].

لم تكن صيرورة علمنة الدولة صيرورة منفردة أو مستقلة عن سلطتها؛ إذ رَعَتها المؤسسة الحاكمة في صراعها مع الكنيسة، وفي سَعيها لإخضاع هذه الأخيرة. لكن، تمفصلت فكريًا وثقافيًا واجتماعيًا في المجتمع الفرنسي مع التحولات الاقتصادية والديموغرافية التي أثّرت في تحولات الوعي، وفي نظرته إلى مجال الدين. وساهم بناء المدن الجديدة، وظهور نخبة المثقفين، والسياسيين المحترفين، والطبقات الوسطى، ومؤسسات التعليم الرسمية، خصوصًا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في نقد الدين والمؤسسة الدينية وتفسيراتها للظواهر، وفي بدء انتشار العقلانية الفرنسية خصوصًا لدى المتنورين من النخبة، وفي انتشار العداء للإكليروس وللكنيسة وبداية ظهور الإلحاد وأشباه الديانات المدنية القائمة على قيم الحرية والإخاء كالماسونية مثلًا. كما انتشرت في نهاية القرن التاسع عشر الأفكار الاشتراكية واليسارية عمومًا، والأحزاب الجمهورية، وطبقة المفكرين الأحرار، والجمعيات المدنية، وهذه المؤسسات كلها كانت تحمل طابعًا عقلانيًا معاديًا للدين وللكنيسة، واستفادت من انتشار أفكار أوغست كونت الوضعية التي ساهمت بدورها في نشر دين العقل على حساب دين الروح. ومثّل عام 1905 الفصل القانوني التاريخي بين الدولة والكنيسة، لكن لم يكن لهذا العام أهمية موضوعية، على اعتبار أن الصيرورة التاريخية للعلمنة بدأت قبل أكثر من قرن قبل هذا التاريخ، واستمرت حتى بعد هذا العام وقبيل الإعلان عن الجمهورية الخامسة.

3 – التجربة الألمانية

بدأت صيرورة علمنة الدولة في ألمانيا بُعيد تحرير البلاد من قبضة

الاحتلال النابليوني، وتشكُّل النزعة القومية الألمانية في ما بعد، وظهور البذور الأولى لما سُمي «الصراع الثقافي» الذي دام طوال عقد السبعينيات من القرن التاسع عشر. وقد استفاد القوميون الألمان من قيم الثورة الفرنسية، وقاد بسمارك والليبراليون القوميون صراع فكِّ الارتهان لسلطة البابا والمؤسسة الكاثوليكية عمومًا، بإبعاد سلطة الكنيسة عن الحياة السياسية والاجتماعية، وإقامة دولة علمانية على أساس جعل الكنيسة مؤسسة دولة، أي خاضعة للدولة وقوانينها. ونَشب صراع طويل بين التيارات الكاثوليكية والليبراليين القوميين، خصوصًا بعد توحيد ألمانيا، وأنشأ الكاثوليك حزب «المركز» كردّة فعل ضد بسمارك وتيار الصراع الثقافي، واعتُبر حزبًا محافظًا مدافعًا عن قيم الكنيسة، لكنه تحوَّل في ما بعد إلى قوة اجتماعية وسياسية. رافقت هذه التحولات، كونها عملية علمنة للدولة، بذورٌ فكرية عقلانية تدعو إلى التفكير العلمي وعلمنة الأخلاق واعتبارها قيمًا سامية فوق الدين. وتمأسَست هذه الدعوة عندما أُسست الجمعية الألمانية للثقافة الأخلاقية في عام 1892، وضمَّت علماء اجتماع ومفكرين يرون في الحداثة عملية علمنة، بفرز الدين والأخلاق ومجالات مختلفة أخرى، وساهمت في تحرير التعليم من قبضة الدين، وتأسيس أخلاق العلم والنشاط العلمي بدلًا من أخلاق الدين وتفسيراته.

– 4 التجربة الإسبانية

بدأت صيرورة العلمنة في السياق الإسباني منذ نهاية محاكم التفتيش وتأسيس الدولة ابتداءً من عام 1481، بما يشبه ظهور منطق الدولة بأجهزتها ومؤسَّساتها. لكن الدين كان دائمًا حاضرًا في هذه التجربة، وذلك بتوحيد الكنيسة والدولة خصوصًا في فترات الحروب الخارجية. واستمرت عملية العلمنة قرونًا إلى أن جرى تحويل الكنيسة إلى كنيسة وطنية على النمط الغاليكاني الفرنسي. لكن احتلال نابليون بونابرت إسبانيا أعاد الكنيسة إلى المشهد السياسي بقوة، وهي تقوم بدور المدافع عن البلاد والهُوية الوطنية معًا من الاحتلال الخارجي، ومهَّدت هذه المرحلة لظهور نظام ملكي مرتكز على دعم الكنيسة في عام 1814. واندلعت الحروب الأهلية في ما بعد واستمرت

عقودًا، وكان صراعها على علمانية الدولة بين المتديِّنين والعلمانيِّين إلى أن أُسّست الجمهورية في منتصف القرن التاسع عشر. وعادت الملكية في فترات محددة لاحقًا، ثم عادت الجمهورية مجددًا، ثم إلى الاستقرار على دَسترة الملكية وتخلي الكنيسة عن تأدية دور مباشر في الحياتين السياسية والاجتماعية، والاكتفاء بدور الوعظ والتبشير في مراحل متقدمة من علمنة الدولة والمجتمع.

5 - الأنموذج البولندي

أورَد بشارة أنموذجًا آخر للعلمنة في سياق المقارنات التاريخية بين النماذج الأوروبية المختلفة، هو الأنموذج البولندي. وأدّت الكاثوليكية دورًا مهمًا في نشوء الوطنية والقومية البولنديتين في ما بعد، ولا سيما مع تحوُّلها إلى كنيسة مدنية استطاعت أن تندمج بالقضايا الوطنية، وخاضت النضال في سبيل وحدتها تحرير البلاد ومواجهة الأطماع الخارجية. لكن الصراع بدأ يبرز بين الكنيسة والشيوعيين في مراحل الحكم الشيوعي، واستمر سنوات، واتخذ شكل الصراع الهوياتي بين العلمانيين الشيوعيين والكنيسة الكاثوليكية. وانتهى الصراع في ظل حكم إدوارد غيريك[141] الذي قاد حوارات المصالحة والهدنة بين المتصارعين التي أدّت إلى تقنين تدخل الكنيسة في المجال السياسي. لقد بدأت صيرورة علمنة الدولة فعلًا، واستمرت إلى أن ظهر النظام الديمقراطي التعدّدي، بعد أن انهار الحكم الشيوعي وفشلت التجارب اليسارية في أوروبا، واقتصر دور الكنيسة على الدفاع عن الحد الأدنى من القيم الكاثوليكية.

ثالثًا: العلمنة ونظريات العلمنة

تعرَّض مفهوم العلمنة عبر تجلياته المختلفة في الفضاء الأوروبي للتطور من مفردة كانت تُستخدم في الفضاء الكنسي، كما أسلفنا في ضوء قراءتنا لمشروع بشارة، إلى مصطلح أكسبته أيديولوجيا القرن التاسع عشر مفهومًا أصبح «براديغمًا» في العلوم الاجتماعية في ما بعد. وتطورت نظريات

العلمنة، سواء تلك التي تنتقد النظرية في سردياتها التاريخية، أو تلك التي طوّرت النظرية عبر إعادة فهم الصيرورة التي ترتكز عليها العلمنة، بتأثير تداخل المناهج المعرفية، حتى دُحضت أطروحة الفصل المفروغة من أي اعتبار للسياقات التاريخية والصيرورات المتباينة. ويعرض بشارة النظريات المختلفة التي ساهمت في إنضاج النظرية، ويقارب في وقت آخر قوة فكرة «التمايز» بما هي الأنموذج الأكثر تعبيرًا عن صيرورة العلمنة بوصفها نظرية اجتماعية.

يؤكد بشارة، على نحو مستفيض (خصوصًا في الجزء الأول عقب عرضه نظريات نقد الدين)، حقيقة الأيديولوجيا العلمانية التي نَمت من خلال النقد التنويري للدين في القرن الثامن عشر، وهذه العملية جَعلت نُقاد الدين يتخذون موقفًا سياسيًا فكريًا من دون استحضار الصيرورات التاريخية للعلمنة. أدّت هذه العملية إلى نشأة الموقف الأيديولوجي العلماني في القرن التاسع عشر الذي كان له الأثر في نشوء السوسيولوجيا كعلم[142]. لقد وقع هذا التأثير في مباحث العلوم الاجتماعية التي اعتمدت عمومًا على سوسيولوجيا ماكس فيبر الذي يُقسِّم مراحل العلمنة إلى مرحلة أفول الدين، ثم حصره في المجال الخاص، وانتهاءً بتحديد المجال الديني. لكن نُقاد نظرية العلمنة وقفوا عند مرحلة الأفول؛ أي إن العلمنة بالضرورة تؤدي إلى زوال الدين من الحيّزين العام والخاص معًا، ومن هنا نشأت مقولات مثل «نهاية الدين» و«موت الدين»، وغيرهما.

إن الدين لا يَندثر في صيرورة العلمنة، بل يبقى. وشرط استمرار العلمنة مرهون بتوافر الدين ومؤسساته ونماذجه المعرفية وحامليه والداعين إليه. إنه يتطور مع سياقاته السياسية والاجتماعية، ويحتل وظائف جديدة في سياق عملية العلمنة، وأحيانًا يرسمها هو لنفسه على أنها عملية إعادة الانتشار والتمركز. وتأتي نظرية هوركهايمر في نشوء الديانات البديلة لتدْحَض مقولة الأفول، من جهة اعتباره أن العلمنة تؤدي إلى ظهور ديانات سياسية وعلمانية بديلة، خصوصًا وهو يُفسر طقوس التقديس لدى الجماعات (الثورة الفرنسية مثلًا) ونظرته إلى الدين كتسام للجماعة على الفرد. لكن بشارة لا يقف عند أطروحة «أفولية» الدين، ولا عند الأطروحة الوظيفية، بل يناقش

سوسيولوجيا فيبر ويعتبر نظرية العلمنة غير قائمة من دون سوسيولوجيا فيبر، لكنه يُضيف إليها فكرة التمايز، ويعتبرها أساس العلوم الاجتماعية التي تهتمُّ بدراسة التمايزات وآثارها، وهي في الحقيقة إحدى أهم وظائفها. إن التمايز بما هو تمايز المقدس والدنيوي وتمايز مختلف المجالات الاجتماعية في صيرورة تاريخية متباينة، بحسب بشارة، يُعدّ أساس العلمنة وجوهرها الرئيس.

اختلفت نظريات العلمنة وتطوَّرت مداخل دراستها، وصار علماء الاجتماع المحدَثون لا يقفون عند حدود أفول الدين على أنه من نتائج العلمنة. لكن يمكن القول إن هذه النظريات تعتمد على ثلاثة نماذج تفسيرية: **أولًا**، النظر إلى عملية التمايز بين المجالات المعرفية كونها أساسًا أوليًا. **ثانيًا**، اعتبار تطوُّر التَمفصل إلى تحديدٍ للمجال الديني وخصخصته. **ثالثًا**، تأكيد نتيجة التراجع بدل الأفول، أي تراجع الدين كونه ممارسة عقائدية في المجال العام، وتراجع الأهمية التفسيرية للدين لدى الأفراد والجماعات. بدأ بشارة بعرضٍ نظريات العلمنة المختلفة واقتفى أثر الأنموذج المعرفي الذي يعتمد عليه جلّ هؤلاء المُنظّرين. فمثلًا، عدّ بريان ويلسون[143] وتوماس لوكمان[144] من أشهر المنظّرين للعلمنة، لاعتبارهما أن الدين لا يزول بل يفقد وظائفه المجتمعية العامة، وفي المحصلة، يتعرَّض للخصخصة وتتراجع أهميته الاجتماعية ووزنه لدى الجماهير. ونجد رأيًا آخر لدى بيبا نوريس ورونالد إنغلهارت الأميركيَّين اللذين يؤكدان أن الدين يتراجع مع ظهور التمدُّن ونمط الاستهلاك الحديث ووسائل التصنيع والتواصل، ثمّ يتقلص لجوء الناس إلى الدين في الممارسات الاجتماعية وفي المجال العام. أما المؤرخ البريطاني كالوم براون[145]، فيؤكد كذلك أن المجتمع البريطاني بقي متدينًا في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى حدود الستينيات. وهذا دحض، عملي لمقولة أفول الدين لدى البريطانيين بعد تعرُّضهم للعلمنة وانتشار علمانية الدولة.

إن العامل الذي أدى إلى تراجع الأهمية الاجتماعية للدين في الستينيات هو تحديث العلاقات الاجتماعية بعد تطوُّر التصنيع وأثره الاجتماعي، خصوصًا خروج النساء إلى مجال الشغل العام وتغيُّر وظائفهن الاجتماعية. يقف عالم الاجتماع خوسيه كازانوفا[146] عند مقولة «حصر الدين

وخصخصته» من خلال كتابه **حول الديانات العامة**، كي يؤكد أن الدين يعود، بعد أن تعرض للتمايز والتمفصل، بوصفه حالة عمومية رافضة للقيام بالأدوار الهامشية التي ترسُمها له الحداثة. وطبقًا لذلك، يؤدي أدوارًا وظيفية جديدة سِجالية الطبع من دون أن يؤثر في العلاقات الوظيفية التي أرْسَتها الحداثة. يُعقّب بشارة على أطروحة عودة الدين إلى المجال العام؛ فيرى أن عودة الدين إلى العمل والتأثير في المجالين السياسي والمجتمعي عمومًا، وبوجه خاص، بعد نشوء المجالات المتمايزة، أي بعد تمايز المجالات المعرفية المختلفة في الحداثة، ليست عودة تأثيرية. بل العكس تمامًا؛ فهو لا يعود إلى العمل في هذه المجالات من دون تبنّيه القيم الحديثة، ومن دون تكيُّفه مع حقيقة أنه ما عاد مصدرًا شرعيًا[147].

لفهم عملية التمايز ثُم التمفصل فالتحديد التي تُميز صيرورة العلمنة التاريخية، يُشدد بشارة على ضرورة قراءة التاريخ من منظور اجتماعي، أي من منظور علماء الاجتماع. والعكس صحيح أيضًا؛ فكثير من النظريات الاجتماعية عن تطوُّر الدين وعلاقته بالتحديث أو التصنيع التي أصبحت سردية قارة، تتعرَّض للنسف عندما تعالج من منظور المؤرخ. لذلك، فمن أجل فهم العلمنة، بما هي صيرورة تاريخية تصف عملية تمفصل الدين وتمايزه ثم تحديد مجاله في عملية تطور، يجب الاعتماد على آلية المَفهمة – يقول بشارة – أي تحويل الصيرورات إلى مصطلحات/ مفاهيم في عملية إنتاج الأفكار وفهم بنيتها التفسيرية، بحيث تُمكّننا هذه العملية من رؤية التاريخ وأحداثه من زوايا وأبعاد متعددة وغنية[148]. في المحصلة، أخطأ علماء الاجتماع الذين بنوا نظرياتهم في العلمنة اعتمادًا على سردية أفول الدين، آخذين في الاعتبار الأنموذج الأوروبي على أنه حالة عامة. وتبيّن هذا الخطأ خصوصًا عندما تدَخل علماء التاريخ، وبيَّنوا أن التاريخ لم تكن فيه مرحلة دينية محض تحوَّلت إلى مرحلة علمانية مباشرة، وذلك بتراجع الدين وأفوله. بل إن صيرورة العلمنة رافقت تمايز المؤسسات الاجتماعية المختلفة، وكان الدين حاضرًا، أكان ذلك بتراجعه أو اتخاذه مواقع جديدة، أو عبر تجديد وظائفه وحدوده. إن العلمنة، إذًا، كما يراها بشارة، لا تعني انحسار الدين واندثاره في خِضم الحداثة التي تشكل العلمنة أحد مظاهرها، بل إن الدين يتمايز من الدنيوي ويتمفصل عنه في ما بعد، ثم يحدّد مجاله في صيرورة تطورية يحدث فيها وعي

الدين بنفسه وهو يتعرض للتحديث وتغيرات السياسات والمجتمعات، وفي علاقته بالسلطة السياسية وأنماط الوعي.

رابعًا: أنموذج العلمنة بين أوروبا وأميركا

استقرَّ أنموذج العلمنة في سرديته الأوروبية في العلوم الاجتماعية، وأصبح فاعلًا أساسيًا في تفسير المنظّرين للعلمنة، كما اعتمده نُقّاد النظرية العلمانية لدحض هذا الأنموذج، سواء في ما يتعلق بتمايز الديني والدنيوي وتمفصلهما أو في تحديد مجالات الدين، وفي فصل المجال الديني عن المجال السياسي. ولا شك في أن هذا الأنموذج سوف يتزعزع، في الأقل لدى نُقّاد نظرية العلمنة بما هي صيرورة تاريخية، عندما تُستدعى التجربة الأميركية وعلمنة الدولة التي تمّت بمعزل عن صيرورة التمايز والتَمفصل. لقد توقف بشارة عند هذا الإشكال، وقدّم في هذا الفصل فرزًا دقيقًا لتجربة العلمانية الأميركية وتتبع صيرورتها، وفنّد في المحصلة ادعاء نفي نظرية العلمنة ودحض قدراتها التفسيرية التي قال بها هؤلاء النقاد خصوصًا علماء الاجتماع الأميركيين.

لم تمرّ العلمانية الأميركية بصيرورة العلمانية الأوروبية نفسها من ناحية صراع الكنيسة واستلاب الدولة وإخضاعها أو العكس، ومن ناحية نشوء الصراعات والحروب الدينية، وما نتج منها من تفاهم بين السلطتين السياسية والدينية، وعلمنة المجتمع جراء نشوء العلوم الحديثة، والرغبة في فض الصراعات الدينية. بل إن العلمانية الأميركية نشأت «كحلٍّ لحماية الدين والحريات الدينية»[149]. واسترجع بشارة نشوء الدولة الأميركية وسياقاته بوصفها دولة حديثة قامت على المهاجرين من أوروبا الذين فرّوا من الحروب والاضطهادات الدينية والفقر والمجاعة والطاعون في أوطانهم الأصلية، باحثين عن الخلاص من الاستبداد الديني. إن الهجرة أحد أهم أسباب نشوء أميركا، على أساس حفظ الخصوصية والحرية الدينية. فقد كان المهاجرون بمنزلة منشقين عن الكنيسة الواحدة، وكانت هذه الرغبة قوة جبارة في الاستيطان الجديد على أساس ديني محض.

يعود بشارة إلى نص دو توكفيل وتجربته المُهمة وهو يزور أميركا ويوثّق لتلك الزيارة في كتابه الضخم **الديمقراطية في أميركا**. وقف دو توكفيل على مفارقة مُهمة وهو يتتبع المجتمع الأميركي، واستنتج أن علمنة الدولة الأميركية بفصل الكنيسة عن الدولة تزامن معها ازدهار الكنائس المختلفة اجتماعيًا، ونشاطها في العملين المدني والسياسي أيضًا وفي المجال العام، وظهور الاتحادات المدنية الطوعية أساسًا للديمقراطية الحديثة، في حين جرى تحريم هذه الاتحادات وتجريمها في فرنسا التي تعتبرها تجزيئًا للأمة الفرنسية. وانتشرت الكنائس البروتستانتية فرقًا منشقة ومتعددة استفادت من غياب نمط الكنيسة البابوية الرسمية، ومن الفضاء الدستوري الذي لا يُميز بين الكنائس ولا يسعى لإفراز التمثيلية الموحدة، ومن الحرية أساسًا قيميًا للدولة الأميركية الحديثة.

اضطرت الكنيسة الكاثوليكية إلى قبول الفصل بين الدين والدولة مبكرًا وعمليًا، قبل حتى أن تَقبل هذا الوضع الكنيسة الأم في الفاتيكان. وفي المحصلة، أذعنت لقانون سوق المعتقدات الذي رسخه إعلان الحرية الدينية، والذي اضطر الكاثوليك إلى العمل في السوق والميدان في تنافس مع الفرق البروتستانتية المختلفة[150]. إن صدور قانون الحريات الدينية الذي يَشمل تعديل الدستور بشأن منع الدولة من تأسيس كنيسة وحرية ممارسة الشعائر الدينية لم يَنص صراحة على مبدأ الفصل، بل إن تفسيرات توماس جفرسون[151] في ما بعد هي التي أسّست عمليًا مبدأ الفصل التام بين الكنيسة والدولة.

حصلت محاولات عِدة من بعض الفرق الدينية المهيمنة لإعادة تأسيس نوع من الفاشية الدينية، ومحاولة إعادة تعديل الدستور، مثل قيام المؤسسة البروتستانتية المهيمنة بتأسيس جمعية «إصلاح» للتأثير في الفضاء العام ودمج الدين في الدولة، وأعقبتها حركة مضادة تزعمها العلمانيون الرافضون لمثل هذه الدعاوى. ثم أُسست رابطة الإصلاح الديني في محاولة لتعديل الدستور وجعل الله والكتاب المقدس مصدر السلطات، وأعقبها أيضًا تأسيس الرابطة الوطنية لليبراليين وللحفاظ على القيم الأميركية الأصلية، بل الدعوة الصريحة إلى فكّ لغز تعديل الدستور، وذلك بتشريع الفصل صراحة بين الكنيسة

والدولة. إن هذه الحركية وهذا الصراع بين الحركات الدينية (المُهيمنة أو التي تشكل أقلية) والعلمانيين من التيار الليبرالي عمومًا يُبرهنان حقيقة أن العلمانية الأميركية لم تنشأ نتيجة صيرورة تاريخية، بل كانت حركة واعية[152] من الطرفين معًا؛ بمعنى الطرف البروتستانتي الذي يَنشُد دورًا أكبر في السياسة، والطرف العلماني الداعي صراحة إلى فصل الكنيسة عن الدولة، على الرغم من أن الآباء المؤسِّسين لم يُدرجوا لفظ العلمانية في الدستور، كانا واعيَين بضرورة تحديد المجالين الديني والسياسي، وكان هذا الوعي حاضرًا لديهما في صيغة احترام العقائد وحرية الدين.

تطوَّر أنموذج العلمنة في أميركا على نحو مغاير لما وقع في الأنموذج الأوروبي؛ ففي حالة أميركا، ساهم الدستور الحر الذي لم يتخذ كنيسة رسمية له ولم يُخضع الدولة للكنيسة أو العكس، في فتح المجال للكنائس المتعددة للعمل بحرّية في الفضاء العام على قاعدة التنافس الشفاف في سوق المعتقدات الذي أدّى في المحصلة إلى نشوء مجتمع متدين في دولة علمانية. أما المجتمع الفرنسي، فهو أقل تدينًا من المجتمع الأميركي، لكن أكثر علمانية في ثقافته بسبب تعرضه للعلمنة (علمنة الوعي والمجتمع) التي مرَّ بها في صيرورة تاريخية معروفة. كما يختلف تديّن المجتمع الإنكليزي الكبير عن التديّن المجتمعي الفرنسي، لكن ثقافته العلمانية هي أقل من نظيره الفرنسي. إننا أمام صيرورات متباينة للعلمنة التي تتأثر بأنماط الوعي ودرجات التديُّن المجتمعي كما يحدث العكس أيضًا.

يصل بشارة إلى تصنيف العلمانية في أنموذجين، خصوصًا في ما يتعلق بالتجربة الأوروبية؛ **أولًا**: هناك علمانية صلبة أو متشددة؛ إذ يحدث فصل تام بين الدولة والدين ويتعداه إلى اتخاذ موقف سلبي من الدين، خصوصًا في المجال العام، ومن ثَمَّ فهو يسعى لدحر الدين وزواله من هذا المجال. **ثانيًا**: علمانية رخوة أو محايدة، تكون الدولة محايدة دينيًا وتوجد مسافة بينها وبين الفرق الدينية ولا تنظر إلى الدين من منظور سلبي أو إكراهي، لأن العلمانية في هذا السياق هي موقف من طبيعة الدولة وليست موقفًا من الدين[153]. لقد نشأت العلمانية الصلبة في أميركا لدى الآباء المُؤسِّسين بوصفها موقفًا أيديولوجيًا، وتحوَّلت إلى عَلمانية رخوة بسبب فضاء الحرية الذي تطوَّرت فيه

الكنائس المختلفة، والتي تزعَّمت صحوات دينية مختلفة ضد إعادة التجربة نفسها التي عرفتها الكنائس البروتستانتية في أوروبا. أما في فرنسا، فقد نَمت العلمانية الصلبة عبر صيرورة تاريخية طويلة من الصراع والحروب، واكبتها عملية علمنة واسعة للمجتمع، ما أدّى إلى تقبُّل العلمانية على أنها نمط سياسي، بعد أن جرى قبولها نمطًا في الوعي.

العلمانية، إذًا، درجات وأنواع متباينة، تتنوَّع بحسب السياقات التاريخية المختلفة لكل بلد، وبحسب أنماط التديّن ودرجات الوعي، ثم بحسب السياسات الرسمية المُتبعة من دولة إلى أخرى، في ما يخص الموقف من الدين والمؤسسة الدينية وتطبيقات هذا الموقف على المواطنين والواقع المعيش. فعلمانية فرنسا الصلبة تختلف عن علمانية تركيا، كما تختلف عن علمانية أميركا المحايدة وعن نظيرتيها البريطانية والهندية، فكل أنموذج ينفرد عن الآخر حتى لو تشابها في الموقف العلماني الرسمي. أما الأنموذج العلماني التركي فهو أنموذج صلب، لكنه يتعرض الآن في الجمهورية الثالثة لمراجعة ومحاولات تعديل.

تختلف أنماط العلمنة أيضًا بحسب أنماط التدين؛ فنمط التدين البروتستانتي أنتج نمطًا علمانيًا يختلف عن نمط العلمانية الكاثوليكية. وتعتبر هذه الحقيقة إحدى الفرضيات التي سبق أن طرحها بشارة في الجزء الأول، عندما أكَّد أن دراسة أنماط العلمنة غير ممكنة من دون دراسة أنماط التدين، وهي الفرضية التي أثبتها عندما درس أنماط التدين والعلمنة المختلفة، وكيف تؤثر هذه في تلك، والعكس أيضًا صحيح. فقد ارتبطت البروتستانتية تاريخيًا بالتنوير وبموقفها الإيجابي من الدين، في حين تبتعد الكاثوليكية غالبًا عن التنوير لموقفها السلبي من الحركات الدينية المنشقة، والحركات التنويرية التي ارتبطت بها. لكن بشارة يميز هنا بين البروتستانتية كونها تيارًا رسميًا برعاية الدولة (الأنموذج الإنكليزي)، والبروتستانتية كونها فرقًا منشقة غالبًا ما تبنَّت فكرًا تنويريًا نقديًا (الأنموذج الأميركي). والفرق البارز بين نمطَي التدين الذي يؤثر في نمط العلمنة هو وجود الاحتكار الديني في الكاثوليكية؛ إذ تمارس الكنيسة وحدة المذهب في جغرافيا واسعة عابرة للدول، بينما تبرز التعددية الكنسية في البروتستانتية، والتي تتحوَّل إلى كنائس وطنية محلية

تساهم في بناء الأمة القومية[154].

يُؤثر الواقع السياسي أيضًا في أنماط العلمنة والتحديث، سواء في أوروبا أو في أميركا؛ فقد ظهرت أحزاب سياسية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في أوروبا، جمعت بين الممارسة السياسية والنقابية والدينية والشبابية في بنية هرمية قريبة من بنية الدولة الهرمية البيروقراطية، وحاولت تأسيس أنموذج سياسي مُقدس بنكهة شمولية (بإضافة المقولات الدينية إلى خطابه بدعم من التيارات الكنسية). وحاولت الكنيسة دعم أحزاب ديمقراطية واجتماعية وأحيانًا اشتراكية ضد أحزاب أخرى معادية للدين ولمظاهر التدين، كالأحزاب الشيوعية، وتغيَّر هذا الدعم عندما تَمأسست العَلمانية واختفى العداء للدين وللمُؤسسة الدينية. كما أضافت الأحزاب العلمانية قداسة إلى أفكارها وطقوسها، كالأحزاب الشيوعية التي تُقدس الزعيم والشعار والبرنامج وغيرها من الأدبيات السياسية التي تتعرض للتقديس. لم تنشأ الأحزاب السياسية بالتنشئة نفسها التي حدثت في أوروبا؛ ففي أميركا مارست الكنائس حرية العمل في الفضاء العام، واستفادت من حرية التنافس في سوق المعتقدات، مشكِّلة نوعًا من الرفاه الاجتماعي لرواد الكنائس والمتديِّنين وغيرهم، في حين نَزعت الدولة في أوروبا هذا الدور من الكنيسة وأسَّست بنفسها دولة الرفاه الاجتماعي[155].

خامسًا: الديانة السياسية والديانة المدنية

تنتج العلمنة أنواعًا متباينة من النتائج والانعكاسات، من أهمها عودة الدين بأشكال جديدة ووظائف حديثة. وعلى نحو أدق، إنها ليست عودة بمعنى أن الدين كان غائبًا أو مندثرًا تمامًا. فقد دافع بشارة بقوة عن أن الدين إنما يتراجع أمام تطوُّر العلوم ومناهجها، وأمام تمايز المجالات وتمفصلها، ثم احتلال هذه العلوم مجالات كان يَحتلها الدين، بمعنى أن الدين لا يندثر داخل صيرورة العلمنة، إنما تتراجع أهميته الاجتماعية لدى الناس. لذلك، فعودة الدين كانت دائمًا عملية صاحبت صيرورة العلمنة؛ فقد حاولت الكنائس المختلفة (سواء في التجربة الأوروبية أو الأميركية) أن تعود لتحتل المجال

العام والمجالات التي احتلها العلم، لكن من دون أن تستطيع تحقيق هذا المسعى، واكتفت في المحصلة، باحتلال الوظائف التي رسمتها لها العلمنة والأنظمة العلمانية.

يطرح بشارة نماذج من عودة الدين من خلال تتبُّعه النظريات والأطروحات التي تقول بعودة الدين بأشكال حديثة، يتخذ بعضها شكل ديانات سياسية، وبعضها شكل ديانات مدنية، أو ديانات دنيوية، وأخرى شبه دنيوية. ونجد هذا الطرح بداية عند المؤرخ والفيلسوف الألماني إريك فوجلين[156] (Erich Vogelin) صاحب كتاب **الديانات السياسية** الذي بنى نظريته على خلفية نشوء الأيديولوجيات الشمولية (الفاشية أو النازية أو الشيوعية وغيرها) في أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين، التي رأى فيها أيديولوجيات نَمت وتقوّت بسبب تحوُّلها إلى ديانات سياسية. وأضافت هذه الأيديولوجيات عنصر القداسة والتبجيل إلى قيمها وشعاراتها وخططها وزعمائها، ما أدى إلى تحوُّلها إلى قوة حقيقية لا يمكن ردعها بمنطق الأخلاق أو السياسة. ولا يعدّ ظهور هذه الأيديولوجيات عودةً إلى البربرية وعصور الظلام كما يقول النقاد، بل هي امتداد لمسار الحداثة والتنوير وهي الوجه الآخر لعملية العلمنة[157]. إن العلمنة بهذا المعنى، جعلت الإنسان يبحث عن معنى للعالم ولقيمه الجديدة وحاجاته الحديثة التي تعَصرنت بقوة الحداثة والتنوير عمومًا. إن نشوء الأيديولوجيات الشمولية هو تعبير مؤسسي عن هذا البحث بحسب فوجلين، فهي أحد وجوه المعنى الذي وجده الإنسان في هذه الأيديولوجيات المقدسة، بعدما تحلّل هذا المعنى في الديانات الروحانية.

وَضع فوجلين الذي يُميز بين الديانات الروحية والديانات الدنيوية، العناصر القيمية للديانات السياسية التي تأخذ قيمًا من الديانات الروحية وتوظِّفها في بناء ديانتها، **أولها** اعتماد «الغنوصية» قناعة تفسيرية للعالم ورؤية للخلاص من سلبية العالم الذي نِعيش فيه. **وثانيها** هو وجود القيادة الكاريزمية في شكل «النبي» و«المخلِّص» و«المبشر» الذي يأخذ بالغنوصية ويحوّلها إلى أيديولوجيا شعبية. أما **ثالثها** فهو إنشاء نخبة حزبية أو دينية تؤمن بغنوصية الزعيم وتنقلها إلى القواعد الاجتماعية التي بدورها تؤمن بالولاء للزعيم وللقيادة المركزية. العنصر المهم في هذه التشكيلة الذي يشكل الناظم

بين هذه العناصر هو وجود أيديولوجيا غُنوصية تضفي على نفسها صفة العلمية، وهي في الحقيقة أيديولوجيا انتقائية تأخذ عناصر من العلم والدين والتاريخ كي تظهر بمظهر الخطة الخَلاصية. ينفي بشارة أن تكون هذه العناصر كافية لنشوء الأيديولوجيات الشمولية لولا ظهور أنموذج الجماعة البديلة، وهي فئة المجتمع الجماهيري الذي أنتجته الحداثة، والذي يبحث عن المعنى في لامعنى العالم الحداثي الجديد. كما أنه ينفي اعتبار وجود العقيدة الخَلاصية الدينية كافية وحدها لنقول عنها إنها ديانة بديلة، بل يجب أن تتوافر مركبات أخرى كالعبادة والطقوس الجماعية[158].

ظهر أنموذج آخر من الديانات البديلة هو أنموذج ما يسمى «الديانة المدنية» الذي أسّسه جان جاك روسو في كتابه **العقد الاجتماعي** للدلالة على العقيدة المدنية التي تُقدس الرابط بين الفرد والجماعة والدولة؛ إنها العقيدة التي تُؤسس شرعية الدولة كونها عقيدة أسمى من الدين نفسه. اعتبر روسو (في نظرة تأليهية) الدولة دينًا مدنيًا يجمع بين دين الإنسان ودين المواطن؛ **فالأول** يحمل عناصر أخلاقية من الدين الروحي (الإيمان بالله والعقاب واليوم الآخر)، والثاني يحمل عناصر تاريخية تأسّست في داخل الوطن الأم بشعاراتها وتقاليدها وقيمها المدنية. إن الديانة المدنية، إذًا، تنفي أي نوع من الفصل بين الدين والدولة، لأنها تحوّل مبادئ العقد الاجتماعي إلى دين مدني في خطة تركيبية يتلاشى في داخلها صراع الدولة والدين، وهي أقرب إلى الوطنية الدستورية، وهي القادرة على إقناع المواطن بالدفاع عنها والتضحية من أجلها[159].

أَطلق روسو موجة من النقاش الفلسفي في شأن «نظرية الديانة المدنية»؛ إذ طرح إيمانويل كانط مفهوم «دين الإنسانية»، وأخذ به جون ستيوارت مِل، كونه تأسيسًا بديلًا من الدِين المدني القُطري على نمط الإيمان بقيم إنسانية أرحب تنتصر للخير على الشر، وليس على حساب القيم الوطنية الضيقة فحسب. وتناول إرنست غلنر مفهوم الديانة المدنية، في كتابه **الفكر والتغيير** فاعتبرها «نوعًا من الأيديولوجيا تساعد المجتمع في الانتقال إلى عقد اجتماعي جديد، وغالبًا ما تشمل خليطًا من المعتقدات السابقة»[160]. وكتب الأميركي روبرت بيلا مقالة بعنوان «الدين المدني في أميركا» في عام 1967، اعتبر فيها

أن الديانة المدنية نشأت فعلًا في أميركا منذ تأسيسها، فقد آمنت هذه الديانة بمقولة شعب الله المختار الذي سكن الأرض الموعودة، وهذه المقولات كلها موجودة في إعلان الاستقلال الأميركي لعام 1776، وفي الدستور. كما أن لها أنبياء هم الآباء المؤسسون، ولها أعياد وأماكن ورموز مقدسة. واعتبر دو توكفيل، من جانبه، أن الديانة الدنيوية هي نوع من الوطنية التي يؤمن بها الأفراد، ويبذلون من أجلها مجهودًا عظيمًا بموجب نبض الإيمان والمشاعر. في حين ينتقد خوسيه كازانوفا مفهوم الديانة المدنية الذي يرى أنه مستحيل الظهور في المجتمعات الحديثة، وإن ظهر فإنما يظهر على أنه إحياء لديانات قديمة تُكيّف مع المهمّات الجديدة للدين.

ينتقد بشارة أطروحة الديانة المدنية باعتبارها عودة للدين أو ظهورًا لديانة جديدة بكل ما تحمل الكلمة من ثقل ثيولوجي، خصوصًا أنه لا يرى في الأيديولوجيات الشمولية والدنيوية ديانات جديدة، بل أشباه ديانات تشكّلت بتوافر التشكّلات الاجتماعية والأيديولوجية في زمن العلمنة. إن ما يظهر للعيان كأنه أديان بديلة إنما هو أشباه ديانات دنيوية بديلة[161] تجمع عناصر من الديانات التقليدية (كالمسيحية مثلًا) وتضفي عليها مقولات وعناصر مدنية دنيوية، وتعيد إنتاج علاقة ما بالمقدس، من خلال طقوس وشعائر جماعية في زمن العلمنة[162]. من هنا، يؤكد بشارة استحالة نشوء ديانة جديدة في عصر العلمنة الجديد، لكن تستطيع هذه الديانات البديلة أن تستعير رموزًا وشعائر دينية من الديانات التقليدية، وتضفي عليها قدسية، ولا تستطيع هذه التوليفة أن تُشكل وحدها دينًا جديدًا.

سادسًا: الأنموذج النظري

يَعرض بشارة في هذا المجلد الأخير عُصارة ما توصل إليه من استنتاجات ونتائج معرفية، نابعة من تتبُّعه مسار مفهومَي العلمانية والعلمنة في النظرية والتاريخ؛ إذ درس بالتدقيق والتفصيل الأطروحات الفكرية والفلسفية والسياسية إجمالًا التي تناولت العلمنة كونها صيرورة، والعلمانية كونها موقفًا أيديولوجيًا، ثم الدين الذي رافق هذا التطوّر، مراجِعًا التعميمات والاستقراءات الاعتقادية والتنميطية المبسترة المختلفة حول العلمنة والعلمانية، ومنتقدًا السرديات الكبرى التي أفضت إليها، وهو في ذلك ينتقد

المضمون الجوهري للتاريخانية.

قدَّم بشارة أنموذجًا نظريًا مختلفًا يقوم على إعادة استقراء التاريخ، أي تاريخ الأفكار والتاريخ السياسي والاجتماعي، معتمدًا على مناهج علم الاجتماع والتاريخ والعلوم السياسية والأنثروبولوجيا، كي يتمكن، في النهاية، من طرح أنموذج مركب مختلف يعتمد على قدرته التفسيرية، بمعنى تفسير الظواهر والتجارب التاريخية بمسبباتها الخاصة وسياقاتها المختلفة وشروطها الموضوعية، ثمّ تقديم استقراءات موضوعية بدلًا من المواقف الأيديولوجية التي تتَّخذها تيارات سياسية، وتعتمدها أنظمة حكم على أنها نتائج مبتورة عن سياقاتها الموضوعية. لكن، لا يمكن قراءة هذا الأنموذج النظري الجديد، المطروح هنا، مبتورًا عن سياقه المعرفي الذي طُرح فيه، وبمعزل عن الصيرورة الموضوعية التي تمَّت دراستها على نحو لولبي متجانس في المجلدات الثلاثة من المشروع. إن هذا الأنموذج النظري يُعد أنموذجًا أكثر تركيبًا، كما يقول بشارة، واختباره الرئيس هو في قدرته التفسيرية وفي تركيبه المنظم[163]. لذلك، لا يمكن بتر هذا الأنموذج المطروح من سياقه التركيبي، ولا يستقيم فَهمه من دون العودة إلى نواظمه المعرفية التي أفرزته، أي ضرورة العودة إلى المشروع من خلال مجلداته الثلاثة، وتتبُّع استقراء المؤلف الأحداث والمواقف والأفكار والتاريخ والفلسفة.

صاغ بشارة أنموذجًا تركيبيًا متكاملًا لنظرية العلمنة، معتمدًا على مختلف العناصر المكونة لصيرورة العلمنة، ومنطلقًا من إعادته النظر في الأطروحات النظرية الفكرية والفلسفية إجمالًا، ومن نقده الاستقراءات والتعميمات المختلفة للعلمنة. وقد جعل بشارة هذا الأنموذج قائمًا على ثلاثة مرتكزات أساسية، أي تأثيرات العلمنة في الدين والسياسة والدولة، وتتَّخذ جل هذه المرتكزات أشكالًا مختلفة، كما تنتج منها انعكاسات وردات فعل متباينة. ويمكن رسم الخطوط العريضة لهذا الأنموذج على النحو الآتي:

– **أولًا**: ليست العلمنة حالة فصل بين الدين والدولة وبين المجالات المختلفة، بل هي جدلية من التمايز في إطار الوحدة؛ إذ تتمايز المجالات المعرفية والاجتماعية بتغليب دور المعرفة العلمية في فهم الظواهر، ثم تنتهي بإعلاء دور الدولة على الدين في المجتمع الحديث الذي لا يغيب فيه الدين، بل يتخذ

وظائف جديدة، حيث تؤدي صيرورة العلمنة إلى انحسار البعد المعرفي للدين، أو إلى إعادة طرحه بقوة من طرف الفئات الاجتماعية، وظهور صحوات دينية، وبداية احتلال مواقع جديدة للدين في الحيز العام. هذه الصيرورة وما رافقها من ظهور الأيديولوجيا العلمانية التي تصارع الدين وتنفيه من المجال العام، تؤدي إلى ظهور العلمانية الدينية بدعوتها إلى تحييد الدولة في مجال الدين، وهي دعوة حل وسط بين التيارين المتصارعين تجاه مكان الدين ووظيفته.

– **ثانيًا**: من منظور الدين، فالعلمنة ترسم له حدوده على أنه فكر وظاهرة اجتماعية مميزة بذاتها، وتختلف هذه الترسيمة تبعًا لدرجة علمنة أنماط الوعي في داخل المجتمع. وتمُرّ هذه العملية بصيرورات متباينة: فالمؤسسة الدينية ترفض فصل الدين عن الدولة بداية، ثم تنتهي بقبول منطق الحصر بين المجالين على أن تقبل الخضوع لمنطق الدولة واستبدادها تجاه الدين. لكن المؤسسة تعود لتؤدي أدوارًا جديدة، وقد تعود إلى المجال العام بعد أن تستفيد من علمنة الدولة، أو تسييس الدين ضد الدولة من طرف جماعات دينية جديدة، وقد ينتشر التدين الفردي بعد عملية العلمنة على أنه بديل يبحث عن جوهر الدين الروحاني الأصيل.

– **ثالثًا**: قد يتم استحضار المقدس من جديد عبر صيرورات مختلفة في المجالات العامة التي تعرَّضت للعلمنة خصوصًا علمنة السياسة والدولة، وتتخذ هذه الصيرورات أشكالًا متباينة؛ إذ تضفي الدولة قداسة على قيمها مثل السيادة الوطنية والقومية وتتحول هنا إلى أسطورة. وقد تضفي السياسة قداسة على قيمها التي تعرضت للعلمنة بتغليب الوطنية والحكم الرشيد على قيم الدين. وقد تُقدّس الجماعة والطائفة الدينية والهوياتية في وجه الوطنية والقومية من منطلق الدعوة الحقوقية لاسترجاع الحقوق المهدورة. كما قد تُقدّس القيم الدنيوية الجديدة في وجه قيم المقدس التقليدية، في عملية إنشاء دين مدني أو سياسي جديد.

في المحصلة، فإن أطروحة الفصل بين المجالين الديني والدنيوي لا تعبّر عن حقيقة التمايز بين المجالات المعرفية المختلفة وصيروراتها المتباينة، ومن ثمّ، فإن من الضروري التمييز بين أنماط التدين والفئات الاجتماعية وأنواع الدولة

وتاريخها ودرجة تطوُّر المجتمعات ودرجة علمنة الوعي فيها، وإلا تسقط نظرية العلمنة في تعميمات واستقراءات خاطئة. إن نظرية العلمنة هي «ميتا – نظرية»[164] أو سردية كبرى، يحصل فيها تمايز المجالات المعرفية، وتنحسر فيها أهمية الديانات الروحية في حياة الأفراد والمجتمعات، إذ يتطوَّر العلم والمعرفة العلمية، وتتغير وسائل إنتاج الناس لحياتهم المادية والمعنوية. وهذه التمايزات المتضمّنة في نظرية العلمنة هي نتيجة استقراء تطوُّر صيرورة العلمنة في المجتمعات الأوروبية، وإن لم تتطور إلى نظرية شاملة موحَّدة قابلة للتطبيق في جميع السياقات. إن تطبيق نظرية العلمنة غير ممكن من دون توافر البعد النظري واستحضاره في علاقة الدين وتعريفاته المختلفة وتمييزاته المتباينة، إلى جانب فحص صيرورة انحسار الدين وتراجعه في كل مجتمع، وكيفية نشوء الدولة، وتاريخها السياسي في علاقتها بالمؤسسة الدينية، ثم استحضار ظروف نشوء أنماط التدين المختلفة، من خلال طرائق تلقّي فئات المجتمع لها وانعكاسات هذا التلقي على أنماط العلمنة.

(129) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2/مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة** (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 32.

(130) مؤرخ إيرلندي (1838 - 1903): مؤلف كتاب **نهوض وتأثير روح العقلانية في أوروبا** (*History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*).

(131) بشارة، ص 35.

(132) المرجع نفسه، ص 60.

(133) كانت الملكة الحاكمة لإنكلترا وأيرلندا من 17 تشرين الثاني/نوفمبر 1558 حتى وفاتها في عام 1603. لُقبت بالملكة العذراء، وإليزابيث العصر الذهبي، والملكة المباركة الفاضلة. وهي الحاكم الخامس والأخير من سلالة تيودور.

(134) بشارة، ص 80.

(135) بشارة، ص 119.

(136) أحد ملوك فرنسا. عُيّن ملكًا في عام 1547 بمدينة رانس خلفًا لأبيه الملك فرانسوا الأول، وحكم حتى وفاته في عام 1559.

(137) مرسوم نانت، وقّعه ملك فرنسا هنري الرابع في مدينة نانت في 13 نيسان/أبريل 1598، وينص على مبدأ التسامح الديني تجاه البروتستانت الفرنسيين، وبقي ساريًا حتى عام 1685، حين ألغاه الملك لويس الرابع عشر.

(138) بشارة، ص 125.

(139) المرجع نفسه، ص 133.

(140) المرجع نفسه، ص 139.

(141) سياسي شيوعي بولندي حكم الجمهورية البولندية بين عامي 1970 و1980.

(142) بشارة، ص 184.

(143) سوسيولوجي بريطاني له كتاب مهم بعنوان **الدين في المقاربة السوسيولوجية**.

(144) سوسيولوجي أميركي - أسترالي له مؤلفات عدة، أشهرها **الدين الخفي**.

(145) أستاذ التاريخ الأوروبي الحديث. له مؤلفات عدة، منها **الدين والمجتمع في القرن العشرين**.

(146) سوسيولوجي أميركي إسباني له مؤلفات عدة في مجال سوسيولوجيا الأديان أهمها: **الديانات العامة في العالم الحديث**، و**العلماني والعلمانيات**.

(147) بشارة، ص 217.

(148) المرجع نفسه، ص 221.

(149) المرجع نفسه، ص 250.

(150) المرجع نفسه، ص 256.

(151) أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأميركية والكاتب الرئيس لإعلان الاستقلال لعام 1776، والرئيس الثالث لها (1801 - 1809).

(152) بشارة، ص 264.

(153) المرجع نفسه، ص 283.

(154) المرجع نفسه، ص 300 - 301.

(155) دولة الرفاه الاجتماعي (Welfare State)، أو دولة الرعاية الاجتماعية، أنموذج من الحكم السياسي، تتدخل الدولة في توجيه اقتصاد البلاد وتوفير الرعاية الاجتماعية للمواطنين.

(156) فيلسوف سياسي ألماني (1901 - 1985)، كان كتابه **الديانات السياسية** (*Political Religions*) أحد أهم مساهماته الفلسفية، وكان يقصد بها الأيديولوجيات التوتاليتارية التي ظهرت على أنها أديان مقدسة.

(157) بشارة، ص 353.

(158) المرجع نفسه، ص 359.

(159) المرجع نفسه، ص 366 - 367.

(160) المرجع نفسه، ص 370.

(161) بشارة، ص 393.

(162) المرجع نفسه، ص 395.

(163) المرجع نفسه، ص 25.

(164) المرجع نفسه، ص 431.

خاتمة

فَتح لنا هذا الجهد البحثي في دراسة مشروع **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** المجال للاطّلاع ودراسة أحد أهم المباحث المعرفية وأكثرها تعقيدًا في العلوم الاجتماعية والإنسانية. فدراسة العلمانية بما هي مقاربة للدولة في علاقتها بالدين، والعلمنة بما هي نظرية اجتماعية وصيرورة فكرية نقدية، تستدعي دراسة أنماط الوعي الثقافي والديني والسياسي والاجتماعي، مرورًا بدراسة الدين والظاهرة الدينية، وإفرازات هذه الظاهرة على أنماط الوعي السالفة الذكر، ودراسة التاريخ وتتبُّع التاريخ في علاقةٍ بنشوء السَّرديات، خصوصًا في المناهج المعرفية، وانتهاء بدراسة بنية الدولة وتكوّنها السياسي وطبيعة السلطة المتبعة. وتكمن جِدة هذه المباحث في اعتبارين: يتمثل **الأول** في التحدِّي الذي تفرضه دراسة الأنماط المتباينة للوعي في مجتمعات مختلفة وحقب تاريخية متعددة، في علاقتها بأشكال السُلَط السياسية المُفرزة أو المُتبعة، وإفراز هذا التباين والتمايز من دون السقوط في استلابات المناهج البحثية المُتبعة المُشبعة بالسرديات، أو ما يسمى «البؤر المركزية». ويتمثل **الثاني** في تحدِّي عبور التخصّصات المعرفية التي تجعل الدارس ينفكُّ من تلك السرديات. وقد رأينا كيف تتغير نظرتنا إلى الظواهر والنظريات الاجتماعية (مثل العلمنة) عندما تُعرض على علم التاريخ.

تَتبَّعنا منذ بداية قراءتنا مجلدات المشروع عناصره وفصوله ونواظمه الأساسية والفرعية المختلفة، بدءًا بعنوان المشروع وما يحمله من دلالات وحمولات، بعضها مستتر وبعضها ظاهر؛ فالجمع بين الدين والعلمانية في عنوان واحد يعطي الانطباع أننا بصدد قراءة بحث في الدين، وتشكّل العلمانية كونها موقفًا من الدين. في حين أن الاطلاع على متن الكتاب أكّد لنا أنه بحث في العلمانية والعلمنة، خصوصًا عندما شدّت انتباهنا عبارة «السياق التاريخي»، فتيقّنا أن الدين بقدر ما هو ثابت في صيرورة العلمنة (أي وجوده الأبدي في سياق نشوء التمايزات وتطورها بين المجالات)، ليس الأساس في صيرورة العلمنة التاريخية. لكن هذا الموقف، بطبيعة الحال، لا يُعتبر حالة عامة

ولا ينفي أهمية الدين في سياق دراسة العلمنة ونشوء العلمانية أو العلمانيات على نحو أدق، لأن من غير الممكن دراسة العلمانية من دون دراسة الظاهرة الدينية دراسة أدق، وفرز تمايزاتها بين الظواهر المشكّلة لها، ثم تحديد مجال عملها ونتائجه على إيجاد أنماط الوعي. لأن دراسة أنماط الوعي الديني والتجارب الدينية المختلفة تؤثر كثيرًا في أنماط العلمنة، وهذه هي إحدى النظريات المعرفية التي تابعها وأثبتها بشارة في مشروعه هذا.

كُنا طرحنا سؤالًا في مقدمة هذا البحث، عن سبب طرح المؤلف هذا الموضوع تحديدًا في هذه اللحظة من تاريخ استثنائي وحسَّاس تمرُّ به المنطقة العربية، خصوصًا أننا نعرف أن بشارة يتابع بدقة جُل الثورات والتحولات السياسية التي تمر بها المنطقة؛ فتجده يتابع الشأن العربي ويكتب عنه باستمرار، ويُحلل أزمات المنطقة الواحدة تلو الأخرى. لذلك، فما يكتبه بشارة له دائمًا سياق نشوئه وجدواه وغايته. وكنا قد افترضنا أن سياق الموضوع ربما مرتبط بثورات الربيع العربي وظهور أنماط مجتمعية جديدة للوعي السياسي والاجتماعي، خصوصًا أن العلمانية ارتبطت عمليًا بالثورات السياسية والاجتماعية. إن للموضوع علاقة بسببين، بحسب اعتقادنا: السبب **الأول**، هو ما له علاقة بما أوردنا سابقًا، أي إن الثورات التي وقعت في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا هي أحد وجوه علمنة المجتمع والوعي. فالمجتمع العربي أصبح مجتمعًا حديثًا جراء انفتاحه المطلق على ثورة وسائل الاتصالات والتكنولوجيا الحديثة وما تحمله من قيم الحرية والتحرر من القيود، وبفعل نمو وعيه الذي أصبح في مرحلة متقدمة من المناداة بالحرية والديمقراطية سياسيًا. إن هذا الوعي الجديد هو وعي مُعلمَن، أي إنه ما عاد يقبل الأطروحات الشمولية أو الاستبدادية أو الفاشية التي تُقَولب الظواهر وتجمع المتناقضات في ما تسميه إيجاد الوعي الجمعي أو صناعة الرأي العام. لذلك، تلجأ الأنظمة الاستبدادية في مراحل دفاعها عن السلطة، أو في ما يسمى الثورات المضادة، إلى محاولة إذكاء النزعات الطائفية والعرقية والفاشية، وإيجاد أشكال التطرّف والحركات الراديكالية لنسف مرتكزات الوعي المُعَلمن الذي تطوّر من دون أن تستطيع هذه الأنظمة إيقافه، لأنها أنظمة تقليدية وشمولية. أما السبب **الثاني** فيكمن في رغبة بشارة في استخراج مُسببات عجز مشروعات الديمقراطية في العالم العربي، فبدأ بدراسة هذا

المشروع منذ مدة، حيث بدأه بدراسة الإسلام والديمقراطية، ليجد أنه سؤال عقيم، وانتقل بعده إلى دراسة العلمانية وأنماط العلمنة وعلاقتها بأنماط الوعي الديني. يريد بشارة هنا، **أولًا**، أن يُصحح التعميمات التي حملناها تجاه العلمانية، ويُبرز أن المجتمعات كلها تمرُّ بعملية علمنة مستمرة، وتجارب علمانية مختلفة، بما فيها المجتمعات المسلمة. **وثانيًا**، ليُبين أن العلمانية ليست أيديولوجيا تفصل بالضرورة بين الدين والدولة، وأنه يمكن أن نُؤسس علمانية فريدة وخاصة طبقًا لنمط وعينا الديني، ما يعني أن العلمانية بما هي تحييد للدين عن الدولة هي الوجه الأكثر عقلانية وتنويرًا للحداثة.

هل نحن بصدد بحث في الفلسفة؟ يَبرز هذا السؤال منذ بداية مطالعة الجزء الأول ومجلدَي الجزء الثاني؛ إذ يصبح مُلحًا خصوصًا في اشتغاله الواسع في نظريات ورؤى فلسفية، ونقدها عندما تتيح مجالًا للنقد، ومقارنة نظريات فلسفية بأخرى، في عمل محترف، ما يجعلنا نتأكد من جِدة الكتاب الفلسفية. لكن، لا يُعتبر بحث الدين والعلمانية بحثًا فلسفيًا بالمفهوم الكلاسيكي في الأقل، بمحدداته الإبيستيمولوجية واللغوية والمنهجية. إنه بحث فكري ونظري يقارب موضوعًا تتداخل فيه الفلسفة (فلسفة الدين، فلسفة التاريخ ...إلخ) مع العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، لذلك اعتمد بشارة لهذا الاعتبار منهجية تداخل العلوم. وتكمن قوة الكتابة الفكرية التي اعتمدها بشارة في شموليتها وتخصُّصها في الوقت نفسه؛ ذلك أنها استوعبت جميع مناحي الكتابة عن العلمانية والدين معًا بمنهج تكاملي تركيبي، وتبحّرت على نحو متخصص في قضايا فلسفية ونظرية دقيقة، ما يسمح للمتخصص وغير المتخصص باستيعابها بدرجة متفاوتة. من هنا، مثلت لغة البحث إحدى الأدوات التي استعملها بشارة للقيام بالدورين معًا. فهي لغة بسيطة ومركبة، متداولة وجديدة، يلجأ فيها إلى تداول مصطلحات جديدة، ناشئة أساسًا من حرصه على تدقيق المفردات والمفاهيم والمصطلحات المستخدَمة عربيًا أو المُترجَمة. ويمكننا إجمالًا استنتاج دوافع هذه المنهجية من رغبة بشارة في إحداث تواصل واسع وكبير مع القارئ الذي وصفه الباحث التونسي فتحي المسكيني بالقارئ الموجود في غرف متعددة[165]. إن بشارة يريد أن يقرأ له قُراء متعددون، ومن مدارس فكرية وثقافية وسياسية متنوعة، ومن تيارات وطوائف سياسية، لأنه يريد نقد سرديات كبرى جعلت كثير من علومنا

وأيديولوجياتنا المتعددة ترتكز عليها وتؤمن بها، وهي أحد التجليات لكثير من أمراضنا ومعوّقاتنا.

إن بحث الدين والعلمانية ليس بحثًا في الفلسفة، بل هو مشروع نظري وجهد معرفي في نشوء العلمانية وعلاقتها بأنماط التدين. وكان بشارة أورد في معرض حديثه عن أصل البحث وحيثيات طرح إشكالاته، نصًا نُورده هنا إطارًا مرجعيًا وإثباتًا لما قلناه، هو التالي: «كانت السياقات العربية الإسلامية هي أصل البحث، ثم تحول إلى مشروع نظري عن 'الدين والعلمانية في سياق تاريخي'. وكنت قد بدأت بمحاولة للخوض في موضوع الإسلام والديمقراطية، الذي تبيّن لي أنه سؤال عقيم. واستنتجت أن لا بد من العودة إلى فهم أنماط التدين بعد فهم أنماط العلمنة. وهكذا عدت إلى أصول النقاش في شأن العلمانية والعلمنة في منشئهما التاريخي والفكري»[166].

نستنتج إذًا من هذا النص أن بشارة يُقدم لنا مشروعًا نظريًا في العلمنة، والعلمانية في سياقات نشوئها وتطورها التاريخي، بعدما بدأ بالاطلاع على السياقات العربية الإسلامية التي سيعود إليها في جزء مكتمل بعدما توضحت معالم النظرية في الجزءين الأول والثاني.

أولًا: سؤال الدنيَوة (العلمنة)

مَنهَجَ بشارة نظريةَ العلمنة، بما هي «دَنيوَة» للدين بطريقة مركبة ومنظمة، معتمدًا على منهجية ترتيب النواظم المعرفية التي تُقوّي مشروعه الفكري، فبدأ بوضع قاعدة لغوية اشتقاقية ميّز من خلالها بين «المفردة» و«المصطلح» ثم «المفهوم»، إذ تنتقل المفردات وتتطوّر إلى مصطلحات ثم إلى مفاهيم ذات حمولات تتغير بتغير الصيرورات التاريخية. وعند دراسة العلمانية، يجب الفصل بين منشأ المفردة، أي استخدامها الأصلي، وتطوّرها إلى مصطلح ثم إلى مفهوم؛ فعملية إنتاج الظواهر نظريًا تمُر من خلال صيرورة الانتقال من المفردة إلى المصطلح بواسطة التجريد من الجزئيات، ثم من المصطلح المجرد إلى المفهوم العيني بواسطة إعادة إنتاج الظاهرة نظريًا، آخذين في الاعتبار السياقات التاريخية وتطورها، لكن من دون محاكاتها نظريًا، وهذه هي «آلية

النمذجة النظرية في العلوم الاجتماعية»[167]. إن عملية تفسير الظواهر والأفكار تحدث بالضرورة من خلال استيعاب القدرة التفسيرية للمفاهيم التي تطورت من مفاهيم مجردة إلى مصطلحات قابلة **للأقلمة** مع المتغيرات التاريخية التي تكسبها **الأفهمة** التي يتحدث عنها بشارة.

بدأت مفردة العلمانية في سياق نشوئها الأوروبي الديني، وتطوَّرت لاحقًا إلى مصطلح في أوروبا، لتشمل تلك الرؤية العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة، ثم إلى موقف من الدين بل العالم بأسره؛ إذ ثُبِّتَتْ هذه الرؤية من خلال عملية العلمنة باعتبارها صيرورة تاريخية واقعية شهدتها المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية، بصفتها عملية «دنيوة» للوعي والممارسة البشريين، وعملية تمايز عناصرها الدينية وغير الدينية وتحديدها وتَمَأْسُسها. وانطلقت هذه الصيرورة في سياق نشوء العلوم الحديثة التي تفسر الظواهر بقوانينها، وفي سياق صراع الكنيسة والدولة، وفي سياق نشوء المفهوم الحديث للإنسان الحر والمستقل والعاقل. أما العلمنة مفهومًا فهي اسم لأنموذج تفسيري لعملية تطوُّر إنسانية عامة، على مستوى التاريخ الطويل في ما يتعلق بمعرفة الظواهر، وبعلاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية أو الدين بالدولة.

واكتسبت مفردة العلمانية دلالات «الزمني» أو «اللاديني» أو «الدنيوي» و«اللاروحي»، من خلال عملية التحول إلى مصطلح ثم إلى مفهوم. واستنتج بشارة من خلال دراسة صيرورة العلمنة تاريخيًا وإفرازاتها المختلفة على الفكر والمجتمع والدولة أن العلمانية ليست فلسفة، بل مقاربة للدنيا والدين باعتبار الدين جزءًا من الدنيا فحسب. إنها عملية دحر للمقدس والمتجاوز من قطاع بعد آخر من قطاعات النشاطات الاجتماعي والفكري والفني والسياسي، بمعنى كونها عملية فهم وتسيير لأي مجال معرفي واجتماعي من منطلق القوانين أو المصالح الأرضية أو الدنيوية.

إن النتائج المعرفية التي توصّل إليها بشارة جاءت بعد عمل جاد، وذلك بتتبُّعه مسيرة الأفكار وتاريخها، في ما يتعلق بتطوُّر الدين وهو يتعرض «للدنيوة» على امتداد التاريخ الإنساني. انطلق بشارة في تتبُّعه مسار العلمنة المتعدد من العصر الوسيط، وقارب إرهاصات نشوء الدولة الوطنية، وكيف تمَّت مأسسة الدين والصراع الديني وصراع الدولة والمؤسسة الدينية، كما تابع

مراحل الإصلاح الديني والانشقاقات الكبرى داخل الجسم الكنسي، والحروب الدينية وانبثاق اللاهوت المسيحي وحروب الردة والانشقاقات الأصولية وغيرها. وعرَّج على مرحلة نهضة الأنسنة والكاثوليكية كونها مرحلة نشوء التفكير الأنسني والأدبي، وذلك بالرجوع إلى الإرثين اليوناني والروماني وإحياء اللغات المحلية ونشوء الدولة الوطنية وازدهار الفنون وانتعاش العلوم الإنسانية وبداية أَنْسَنة الدين.

مثّلت مرحلة الاكتشافات العلمية منعرجًا ملحوظًا في تاريخ العلم ونقد الدين. وتوقّف بشارة عند أهم الاكتشافات العلمية وتأثيرها في الدين والعلمنة معًا، ونتائج ذلك في نشوء منطق الحداثة، وانتقل إلى مرحلة التنوير كونها إحدى مراحل تطور العقل المعرفي من دون أن يقاربها على أنها حقبة تاريخية بل صيرورة فكرية متواصلة ومتجددة. ودَرس أيضًا، بكثير من التفصيل، مراحل ما بعد التنوير ونقد الدين والتنوير معًا، ثم مراحل نشوء العلمانية بوصفها أيديولوجيا والنقد ما بعد الحداثة للعقل والتنوير عمومًا، كي يتوقف في الفصل الأخير عند موضوع الليبرالية ونقدها، خصوصًا في موقفها من الدين والعلمانية. وبذلك يتوصل إلى فك خيوط العلمنة بما هي صيرورة متباينة ومتعددة، من مقاربة الدين ودوره وحدوده عبر التاريخ الفكري، والعلمانية بما هي تحييد للدين عن الدولة منتقدًا نظرية الفصل المُختَزَلة جدًا.

ثانيًا: سؤال «التحييد» (العلمانية)

إن دراسة صيرورة العلمنة، بما هي صيرورة تاريخية مستمرة لعملية دَنيوة الدين وعقلنة مجالات المعرفة ونشوء التمايزات المعرفية بين مجالات سياسية واجتماعية ودينية، ثم بروز منطق الدولة واحتوائها وتجاوزها للمؤسسة الدينية، نَتج منها تشكّل العلمانية في صيغ سياسية وتاريخية متعددة، وإذ أصبح من المجحف النظر إلى العلمانية على أنها فلسفة، أو موقف سياسي يفصل الدولة عن الدين، في اختزالية فاضحة، بغض النظر عن دراسة السياقات التاريخية لنشوئها، واختلافها من بلد إلى آخر، ومن ثقافة دينية إلى أخرى،

ومن نظام سياسي إلى آخر. وأدّى هذا الاختزال إلى نشوء أيديولوجيات علمانية تتخذ موقفًا من الدين، تنتج منه مواقف مضادة أو نماذج دينية راديكالية، تمامًا كما حدث في تجارب عربية آمنت بالعلمانية أنموذجًا مكتملًا وعامًا، من دون استحضار غياب عملية العلمنة وصيروراتها التاريخية. لقد بدأ بشارة من هذه البداية، وانطلق كي يُصحح خطأً معرفيًا، وموقفًا مؤدلجًا، ونظرية خاطئة، واستعان بفلسفة علم الاجتماع في تكامل مع علم التاريخ، وهي المهمة التركيبية التي سمحت له بتقديم أنموذج نظري متكامل للعلمنة والعلمانية تتوافر فيه الشروط التفسيرية لهذه المفاهيم في سياقاتها التاريخية المتعددة.

ترتكز صيرورة العلمنة على نظرية «التمايز» التي أخذ بها بشارة من سوسيولوجيا ماكس فيبر ومن دراسته الموسومة بعنوان «أشكال الرفض الديني للعالم واتجاهاته»؛ فطوّرها إلى أنموذج نظري يُقارب من خلالها العلمانية كونها تحييدًا للمجال الديني عن المجال الدنيوي. وترتكز نظرية التمايز عند فيبر على مراحل عدة تبدأ بمرحلة أفول الدين، فالحصر في المجال الخاص، انتهاء بمرحلة التمايز بين المجالات، من دون أن يكون هناك أي فصل. لقد توقّف نُقاد العلمنة عند مرحلة الأفول، وساهمت هذه الرؤية المبتورة لصيرورة العلمنة في نشوء أيديولوجيات في العلمانية نافية الدين من المجال العام. لكن تجارب علمانية مختلفة بيّنت أن الدين يبقى حاضرًا في شتى أنواع العلمانيات، ويظهر بتمظهرات جديدة، ويحتل مجالات ووظائف مختلفة. ففي التجربة الإنكليزية، لم نجد أثرًا للعلمنة بالمعنى المتداول، أي فصل الدين عن الدولة، بل كانت دعوة دينية من طرف مذاهب مختلفة، إلى وضع مسافة بين تدخل الدولة في المجال الديني وفرضها عقيدة محددة، قد تكون محكومة بمنطق الالتزام بمذهب واحد أو بمنطق الاستيلاء على المؤسسة الدينية أو التوافق معها لأهداف الحكم الموحد.

أما الأنموذج الفرنسي، فمثّل أنموذجًا صلبًا من العلمانية التي بدأت باستقواء الملكية المطلقة على الكنيسة، عملًا بمبدأ الملك الواحد والقانون الواحد والدين الواحد. وكانت هذه بداية تَشكّل العقيدة الوطنية الشمولية التي تنفي أيّ انشقاق عن هذا الثالوث المقدس. إلا أن بداية إصلاح علاقة

الكنيسة بالدولة (التي بدأت مع لويس السادس عشر واستمرت مع الثورة الفرنسية) كانت مع نابليون بونابرت الذي قاد في الوقت نفسه التسوية مع الكنيسة وتأسيس أجهزة الدولة البيروقراطية: من نظام التعليم وجهاز المعلمين والخدمة العسكرية الإجبارية، بمعنى بداية علمنة الدولة وتأسيس علمانية فرنسا الخاصة. في المقابل، نَمت في أميركا منذ إعلان الاستقلال وتأسيس الجمهورية علمانية صلبة، من دون أن تُدرج اسم العلمانية في الدستور المؤسّس، لكنها كانت حاضرة معنًى، عندما لا تتخذ الدولة موقفًا سلبيًا من الدين أو تنفيه من الحيز العام، بل بتحيّده عن الدولة وتجعله قرارًا فرديًا تعمل الدولة على حمايته فقط.

أدّت التجارب العلمانية الأوروبية إلى استنتاج بشارة وجود علمانية صلبة وأخرى رخوة، وأن الاختلاف بين الأنموذجين مرتبط بتاريخ السلطة السياسية وعلاقتها بالمؤسسة الدينية وبطبيعة نظام الحكم، وأن الطريق المثالية لتحييد الدولة في الشأن الديني ويتمثل في وجود مسار تاريخي يتفاعل فيه العلمانيون مع المتديّنين، من أجل تحرير الدين من قبضة الدولة وتأكيد الحرية الدينية وتعددها. وتتخذ العلمانية الصلبة موقفًا سلبيًا من الدين وتنفيه من الحيز العام، في حين تدعو العلمانية الرخوة إلى تحييد الدولة عن الدين، وذلك باحترام حرية الدين وتعددية المعتقد والإيمان بالتسامح الديني. وهكذا تُصبح العلمانية موقفًا من الدولة بدلًا من أن تكون موقفًا تجاه الدين.

توصّل بشارة إلى إثبات فرضيته التي بدأ بها بحثه عن علاقة أنماط التدين وتأثيرها في أنماط العلمنة. ففي الأنموذج البروتستانتي الذي يميل فيه نمط التدين إلى الفردانية في التعامل مع المقدس ونفي الوساطة مع الله، تشكّلت عَلمانية محايدة تفرض على الدولة التزام الحياد وعدم التدخل في الشأن الديني. في حين أن نمط التديُّن الكاثوليكي الذي تفرض فيه الثيولوجيا الكاثوليكية الوساطة وتمأسُس الدين، تحوّلت إلى علمانية متشددة تتخذ موقفًا سلبيًا من نشاط الدين في المجال العام.

ينفي بشارة اعتبار صيرورة العلمنة تطورًا معرفيًا في فهم الدين والدولة بما يحمله هذا الموقف من تمويه أيديولوجي، فلم تتطوّر العلمانية في شكل تصاعدي من فكر التنوير إلى الحداثة، لذلك استعان بمفهوم التمايز الذي

يحمل دقة وصفية لمسار العلمنة الذي يبدأ بالانفصال والتمايز وينتهي بالوحدة في ظل التمايز. من هنا، ارتكاز تحليله على اعتبار العلمنة تُوَلِّد نقيضها عندما يؤدي كل من التحييد والخصخصة والفردنة والعقلنة إلى بروز ديانات سياسية وأخرى مدنية ودنيوية، فيعود الدين إلى الحيز العام بطرائق جديدة وبوظائف حديثة.

تعايشَ الدين، إذًا، مع استمرار صيرورة العلمنة من دون أن يتعرَّض للنفي خلافًا لموقف الأيديولوجيا العلمانية، بل اتخذ مواقع جديدة وتمركز في مواقعه الأصلية، وساهم موقف التحييد في استمرار الدين في أداء وظائفه الجديدة بحسب درجة العلمنة التي تعرَّض لها المجتمع، على اعتبار أن الدين ظاهرة اجتماعية، وعلى اعتبار أن أنماط التدين تؤثر في أنماط العلمنة. في المحصلة، فإن العلمنة (الدنيوة)، بما هي عملية دحر للمقدس والمتجاوز، وعملية فهم أيّ مجال معرفي واجتماعي وتسييره من منطلق القوانين الأرضية والدنيوية، أدَّت إلى بلورة العلمانية (التحييد عند بشارة) بما هي نتاج علمنة الفكر والمجتمع والدولة بتراجع الأهمية الاجتماعية للدين.

ثالثًا: محددات الأنموذج النظري

مثّلت فكرة «التمايز» الأداة الأساسية التي اعتمدها بشارة في تركيب أنموذجه النظري، فتتبَّع تمايز الدين وباقي مجالات الحياة، وتطوُّر العلوم الحديثة ومساهمتها في تحديد مجالات الدين الجديدة، كما تابع تطور الفكر السياسي المرتبط بنشوء الدولة الحديثة، وكيفية وصول هذا النشوء إلى تجاوز الانتماء الديني وتبنّي الانتماء الوطني المدني، وميَّز أيضًا بين التمايز في الفكر وباقي مجالات الحياة، وكيفية نشأة الأيديولوجيات العلمانية التي تبنّت مواقف معيارية من الدين والدولة والمجتمع، وميَّز بين أطروحة انسحاب الدين وانسحاب المقدس، وكيفية تراجع أهمية الدين الاجتماعية في صيرورة العلمنة، وانسحابه من مجالات أصبحت مِلكًا للعلم، لكن من دون أن ينسحب المقدس. كما ميّز بين نماذج تاريخية من العلمنة، في أوروبا وفي أميركا، وانتقد السرديات التي تنشأ عنها، وميّز بين العلمانية باعتبارها موقفًا من

الدين، والعلمانية باعتبارها موقفًا من الدولة، وكيفية بروز العلمانية في مواقف فكرية وأخلاقية متعلقة بعلاقة الدولة بالدين في مرحلة تعاظمها في الحداثة. كما ميّز بين الدولة الدينية والدولة المدنية، وضرورة تحييد الدولة في شؤون الدين منعًا للإكراه الديني، ولاستغلال السلطة السياسية للدين أو العكس، كي يصل في الأخير إلى تركيب فكرة التمايز والتمَفصُل مع فكرة الوحدة في إطار التطوُّر، من دون النظر إلى فكرة التطور على أنها خط مستقيم تصاعدي بدأ مع فكر التنوير وصولًا إلى الحداثة.

اعتمد بشارة أيضًا على فكرة «الصيرورة التاريخية» عند دراسته العلمنة، نظر إلى العلمنة باعتبارها صيرورة تاريخية، من عقلنة مجالات المعرفة المختلفة وفهمها بقوانينها الحديثة، في تجاوز تام للرؤية الغيبية والميتافيزيقية التي هيمنت تاريخيًا على العقل الإنساني. وتميَّزت هذه الصيرورة التاريخية بتمايز هذه المجالات المعرفية في ما بينها، وبينها وبين مجالات المعرفة الدينية، منتجة أشكالًا معرفية مركبة جديدة. ينتُج من هذه الصيرورة انسحاب الدين؛ مرة عندما يحدث التمايز بينه وبين المجالات المختلفة، ومرة عندما يبرز منطق الدولة الحديثة، لكن من دون أن يندثر الدين مطلقًا كما روَّجت لذلك الأيديولوجيات العلمانية، بل ينسحب في مراحل ويعود في أخرى بأشكال جديدة ووظائف حديثة. وفي محصلة هذه الصيرورة يبرز منطق الدولة على حساب منطق الدين؛ إذ تحوّلت الشرعية من المؤسسة الدينية (السياسية أو المجتمعية بل حتى الدينية) إلى مؤسسة الدولة بموجب القانون المدني الحديث وسلطة الدولة الحديثة وتنامي الوطنيات والقوميات. وتطوّرت هذه الصيرورة حتى ظهرت الديانات البديلة أو المدنية في شكل أيديولوجيات شمولية تُضفي قيَمًا دينية على قيمها الدنيوية بهدف الخلاص الغنوصي، سمّاها بشارة «أشباه الديانات البديلة»، لغياب المقدس والعبادات والشعائر في تشكيلتها الجديدة. ويتخذ منطق الدولة أشكالًا متباينة، منها تحييد الدولة في الشأن الديني بهدف حماية الحرية الدينية، أو سيطرة الدولة على الدين، أو تقليص دور الدين والمؤسسة الدينية في المجال العام من طرف الدولة، وتَنتج من هذه الأشكال انعكاسات اجتماعية وسياسية وصراعات وحروب مختلفة.

رابعًا: الأنموذج النظري

يَعرض بشارة في ختام مشروعه النظري أنموذجًا نظريًا تركيبيًا بديلًا، فيعيد إذ أعاد استقراء التاريخ السياسي والفلسفي والنظري في علاقته بصوغ نماذج العلمنة والعلمانية، معتمدًا على مناهج معرفية متداخلة، ومنتقدًا مجموع الاستدلالات والتعميمات المُستقرأة، ومتجاوزًا المقاربات النقدية لنظريات العلمنة، وكي يتمكن في الأخير من طرح أنموذج أكثر دقة وتركيبًا. وتكمن قوَّته البحثية في قدرته التفسيرية، أي تفسير الظواهر والتجارب التاريخية بمسبباتها الخاصة وسياقاتها المختلفة وشروطها الموضوعية، ومن ثمّ، تقديم استقراءات موضوعية بدلًا من المواقف الأيديولوجية التي تتخذها تيارات سياسية، وتعتمدها أنظمة حكم بوصفها نتائج مبتورة عن سياقاتها الموضوعية. يتكوّن هذا الأنموذج من ثلاثة مرتكزات نظرية كان همها علمنة الدين والسياسة والدولة، وكل مرتكز يحتوي متغيرات تفسيرية متباينة تحاول أن تلمّ بارتدادات العلمنة والعلمانية المختلفة في سياقات مجتمعية وسياسية مختلفة. ويمكن تقديم الخطوط العريضة لهذا الأنموذج على النحو الآتي:

– المرتكز **الأول**: في اعتبار العلمنة عملية تمايز للمجالات المعرفية والاجتماعية، إذ تتغلب فيها أنماط المعرفة العلمية في فهم الظواهر المعرفية، ثم تُتوَّج هذه العملية بظهور منطق الدولة كونها علامة على حداثة المجتمع. ويضمن هذا المرتكز متغيرات تفسيرية مختلفة:

• معرفيًا، تعني العلمنة التطور المتواصل في تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية والسياسية بقوانين العلم الذاتية، حيث تتمايز أنماط المعرفة هذه وتكتسي مجالات جديدة ومتنوعة.

• اجتماعيًا، تعني العلمنة التمايز الحاصل في مجالات الفعل الاجتماعي في علاقته بأنماط الوعي الاجتماعي.

• دينيًا، قد ينحصر البعد المعرفي للدين، وقد يتعمق البعد الإيماني في القطاعات المُعلمَنة، وقد ينحسر التديُّن، وقد تظهر صحوات دينية ارتدادية.

• تظهر العلمانية بداية على أنها موقف أيديولوجي من الدين، معرفيًا كان

أم سياسيًا.

• قد تظهر العلمانية الدينية على أنها تحييد للدولة في المجال الديني من أجل الحرية الدينية.

• تنشأ أنماط متباينة من التدين نتاجًا لعملية التمايز، كالتدين الأصولي والجماهيري.

• يحدث التفاعل بين أنماط التدين بحسب درجة علمنة الوعي الديني.

– المرتكز **الثاني**: تُرسم حدود الدين كونه فكرًا وظاهرة اجتماعية مميزة بذاتها في صيرورة العلمنة، وتُنتج هذه الترسيمة أشكالًا متباينة من الصيرورات بحسب درجة علمنة أنماط الوعي التي يمكن حصرها في المتغيرات التفسيرية الآتية:

• ترفض المؤسسة الدينية بداية فصل الدولة عن الدين، وقد لا يدوم هذا الرفض طويلًا، لكنه يتطور على نحو متعرج ينتهي بتفضيل الفصل على الخضوع لمنطق الدولة.

• يعود التدين عبر التدين الفردي، بعد علمنة الدولة أو بعد نشوء علمانيات سياسية، ليبحث عن المعنى المفقود أو الروح المفقودة، وقد تكون هذه العودة جماعية وتتخذ بروز ديانات وأيديولوجيات خلاصية.

• قد يبقى الدين في مجال السياسة أو قد يعود إليها، خصوصًا في ظل تنامي أنظمة لها مصلحة في هذا الاستخدام، كتجربة الأنظمة الملكية في أوروبا.

• قد يعود الدين إلى المجال العام جراء تسييس جماعات دينية راديكالية له ضد الدولة، وتحويله إلى أيديولوجيا، وقد تبرز هذه الجماعات نتيجة تضررها من سياسات العلمانية، وقد تستعمل نفي الآليات التي استخدمتها الحركات العلمانية الشمولية.

– المرتكز **الثالث**: يُستحضر المقدس من جديد في المجالات التي جرت علمنتها، وتحديدًا السياسة والدولة، ويتخذ هذا الاستحضار صيرورات

متباينة يمكن ضبطها في المتغيرات التفسيرية الآتية:

• يُضفى قدسية على الدولة كالمَلكية المطلقة، أو الأمة والوطنية أو على الدولة كونها مؤسسة حداثية.

• تُضفى قداسة أيضًا على القيم السياسية المُعلمنَة، وربط الدين التقليدي بالهُوية الوطنية.

• بروز الدين التقليدي على أنه طائفة وأقلية إثنية في المجتمعات المُعلمَنَة، وتأسيسها لخطاب حقوقي يدافع عن الجماعة على حساب الوطن.

• تقدّس قيم دنيوية وحركات سياسية كالحركات القومية والأعياد والرموز الوطنية وغيرها في شكل بروز ديانات مدنية.

يُؤدي استقراء هذا الأنموذج إلى استخلاص أنواع التجارب العلمانية وصيرورات العلمنة تبعًا لأنماط التدين والوعي الذي أفرزته العلمنة.

إن هذا المسار البحثي الجاد والرصين، سيمكّن الباحثين والدارسين لعمل الدين في المجتمعين العربي والإسلامي ولعمل العلمنة في ظل ثورة وسائط المعرفة ووسائلها والمعلومة الحديثة، من الوعي بمسار تطور الدين وعمله في المجتمعات الإسلامية. ثم في الإجابة عن أسباب النكوص السياسي في الفضاء العربي الإسلامي التي يُرجعها كثير من الباحثين إلى قداسة الدين، وعقم أسئلته، وإفرازه التطرّفات الأيديولوجية المختلفة، وزواج الدين بالدولة، ثم إلى تقليدانية قيم المجتمعات العربية التي لم تتعرَّض للعلمنة.

ستساهم مقاربة بشارة في مصالحة الوعي العربي والإسلامي مع ذاته، ومع خصومه الأيديولوجيين، خصوصًا الأيديولوجيات العلمانية التي فشلت في استقدامها للنظرية العلمانية على أنها مشروع مجرد، ومحاولة تطبيقها قسرًا على مجتمعات تقليدية ودول هجينة، وعلى ثقافة دينية شمولية. إن هذا العمل سيُضاف إلى مشروعات نظرية عربية عدة حاولت دراسة البُؤر الحساسة التي ساهمت في تأزيم الوضعين الحضاريين العربي والإسلامي، واختلفت منهجية هذه المشروعات وجِدّتها باختلاف المنطلقات المعرفية والنتائج المعرفية؛ فمنها تلك التي تعيد قراءة الموروث باستخدام مناهج البحث والمعرفة الحديثة،

وتلك التي تروم القطيعة الإبيستيمولوجية مع الموروث، والأخذ بإنجازات الفكر الإنساني الحديث، وتلك التي تحاول التأسيس لفعل فلسفي إسلامي مستقل، أو تلك التي تروم التأسيس لنهضة ثانية، أو تلك التي تحاول تقديم أطروحة أسلمة المعرفة على أنها نظرية معرفية إسلامية بديلة.

(165) فتحي المسكيني، «حدود العلمانية: ملاحظات على كتاب عزمي بشارة 'الدين والعلمانية في سياق تاريخي'»، ملفات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 5/2/2016، شوهد في 20/2/2018، في: https://bit.ly/2rNWdx8

(166) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 7 - 8.

(167) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2/مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015) ص 40.

المراجع

1 - العربية

أركون، محمد. **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي**. ترجمة محمود عزب. بيروت: دار الطليعة، 2010.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. ج 1: **الدين والتدين**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. ج 2/ مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

______. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. ج 2/ مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

حاج حمد، محمد أبو القاسم. **إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج**. سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004.

خرواش، مصطفى أيت. «مراجعة كتاب: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول: الدين والتدين». **تبين**. العدد 11 (شتاء 2015).

ضاهر، عادل. **الأسس الفلسفية للعلمانية**. بيروت/ لندن: دار الساقي، 1993.

عبد الرحمن، طه. **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية**. ط 3.

الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2013.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. ط 4. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011.

كوثراني، وجيه. **تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

المسكيني، فتحي. «حدود العلمانية: ملاحظات على كتاب عزمي بشارة 'الدين والعلمانية في سياق تاريخي'». **ملفات**. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2016/ 2/ 5، في: https://bit.ly/2rNWdx8

المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. ط 4. القاهرة: دار الشروق، 2011.

ياسين، عبد الجواد. **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**. ط 2. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

2 - الأجنبية

Eliade, Mircea. *A History of Religious Ideas. vol. 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. Willard R. Trask (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Muller, F. Max. *The Hibbert Lectures 1878: Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India 1878.* Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2004.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Guenther Roth & Claus Wittich (eds.). Berkeley, CA: University of California Press, 1978